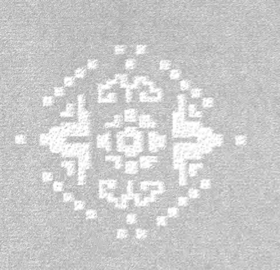
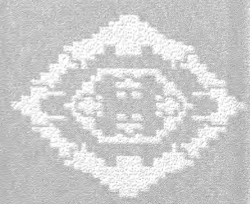
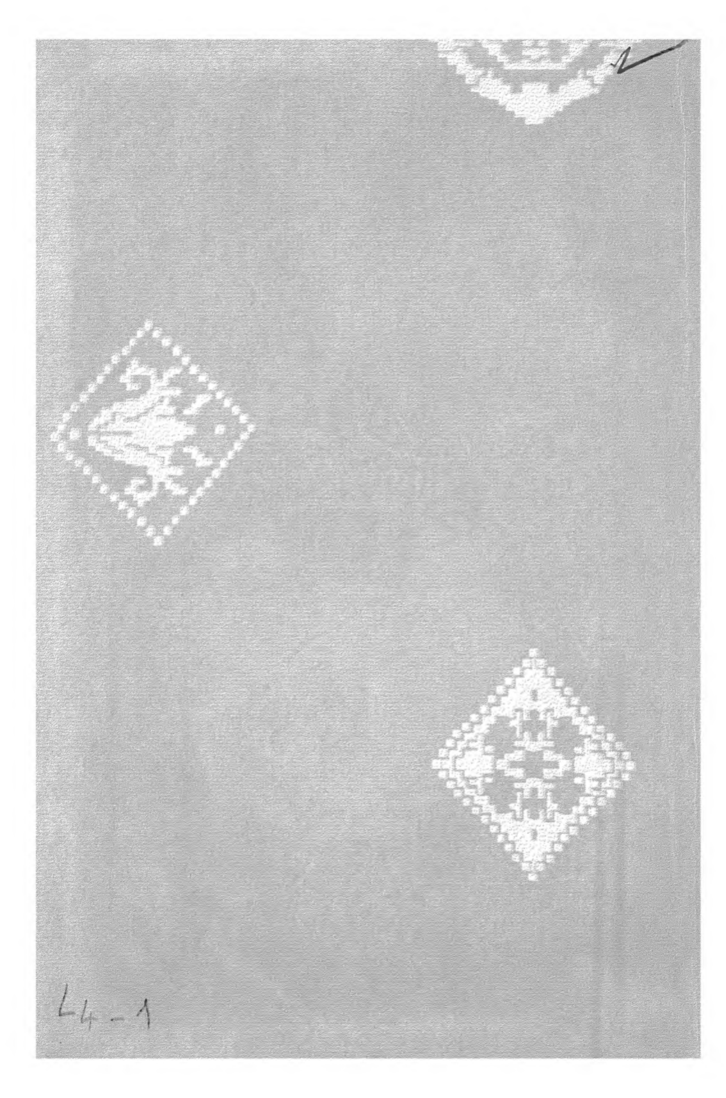




L4-1

كشاف الدار

السنة «١٩» ص «٣٨



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز بالرياض

المملكة العربية السعودية

العدد الأول • السنة العشرون • شوال، ذو القعدة، ذو الحجة ١٤١٤ هـ



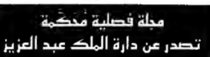


فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

سورة «المؤمنون»، آية ١٤.









صــدر العدد الأول للسنة الأولى في شهر
ربيع الأول ١٣٩٥هـ/ مارس ١٩٧٥م.

العدد الأول ● السنة العشرون ● شوال، ذو القعدة، ذو الحجة ١٤١٤هـ

General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

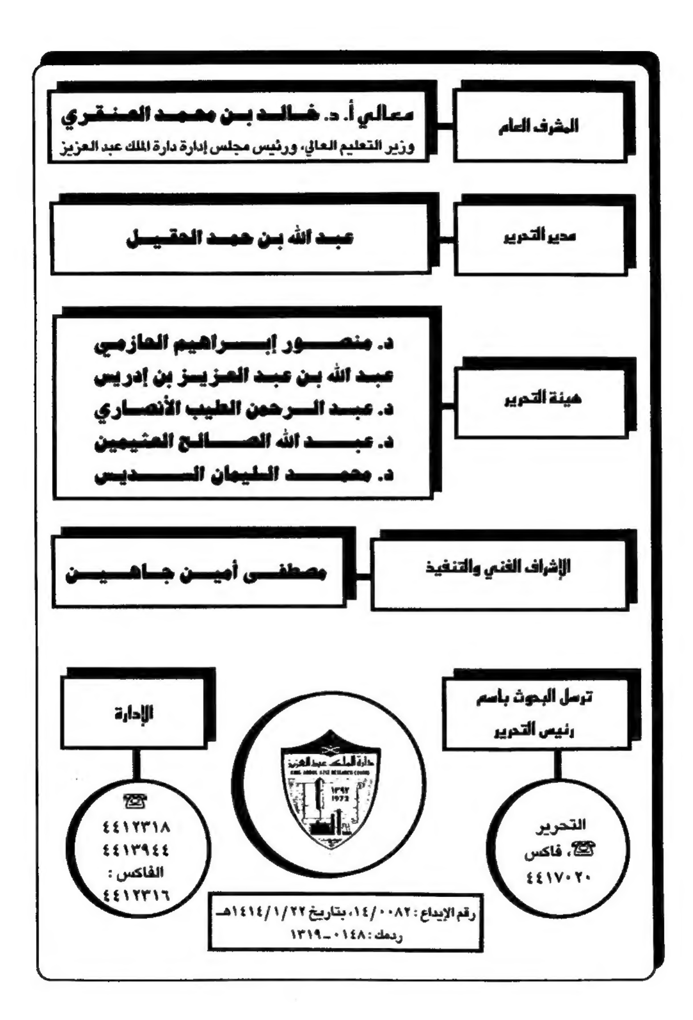
دارة الملك عبد العزيز

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/ ٤٥ في ٥/ ٨/ ١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها: خدمة تاريخ المملكة. وجغرافيتها. وآدابها. وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة. والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة. وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها. وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها. وإصدار مجلة تحمل اسمها. كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات» بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/ ١٢٦٠٨ في ٢٠/ ٥/ ١٣٩٦هـ.



٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ ـ المملكة العربية السعودية
رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠



المشرف العام

معالي أ. د. خالد بن محمد العنقري

وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دارة الملك عبد العزيز

مدير التحرير

عبد الله بن حمد الحقيل

هيئة التحرير

د. منصور إبراهيم الحازمي

عبد الله بن عبد العزيز بن إدريس

د. عبد الرحمن الطيب الأنصاري

د. عبد الله الصالح العثيمين

د. محمد السليمان السديس

الإشراف الفني والتنفيذ

مصطفى أمين جاهين

ترسل البحوث باسم رئيس التحرير

الإدارة

☎ ٤٤١٢٣١٨

٤٤١٣٩٤٤

الفاكس: ٤٤١٢٣١٦

التحرير

☎، فاكس

٤٤١٧٠٢٠

رقم الإيداع: ١٤/٠٠٨٢، بتاريخ ٢٢/١/١٤١٤هـ

ردمك: ٠١٤٨ ـ ١٣١٩

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد على ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعيًّا، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سريًّا إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية، لا علاقة لها بمكانة الباحث.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• قيمة العدد •

السعودية: ثلاثة ريالات ـ الإمارات العربية المتحدة: أربعة دراهم

قطر: أربعة ريالات ـ مصر: ٤٠ قرشًا ـ المغرب: خمسة دراهم ـ تونس: ٤٠٠ مليم

خارج البلاد العربية: دولار للعدد

• الاشتراكات السنوية •

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية.
  وفي البلاد العربية ما يعادلها.
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

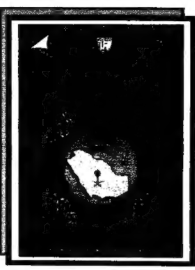
ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز
الرياض

• الموزعون •

الموزع	ص.ب	هاتف
السعودية: شركة الخزندار للتوزيع والإعلان	٤٥٧ الرياض ١١٤١١	٤٦٢٦٥٩٠
أبو ظبي: مكتبة المنهل	٣٧٧٨ أبو ظبي	٣٢٣٠١
دبي: مكتبة دار الحكمة	٢٠٠٧ دبي	٢٢٨٥٥٢
قطر: دار الثقافة	٣٢٣ الدوحة	٤١٣٨٠
البحرين: مؤسسة الهلال للتوزيع	٢٢٤ المنامة	٢٦٢٠٢٦
مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع	شارع الجلاء ـ القاهرة	٧٥٥٥٠٠
تونس: الشركة التونسية للتوزيع	5 نهج قرطاج	
المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع	383 الدار البيضاء ـ 5	

في هذا العدد

في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد



● صورة الغلاف ●

الافتتاحية

مصادر المعلومات وأهمية العناية بها

بقلم: عبد الله بن حمد الحقيل

يشهد عالمنا المعاصر تطورات متسارعة الخطوات في مختلف مجالات الحياة يتحفنا بها العلم والعلماء. وهي تتويج لمجهودات فئة كبيرة في مختلف العلوم والآداب والفنون. وتعد مصادر المعلومات اليوم دعامة أساسية من دعائم النهضة في المجتمع المعاصر.

وانطلاقاً من ذلك فقد أصبحت الحاجة إلى مصادر ترشد إلى مختلف مجالات المعرفة البشرية مما يحتاجه الباحث والعالم والأديب والأستاذ والطالب؛ فوجود المصادر سوف يسهم إلى حد كبير في توفير المعلومات التي ينشدها الباحثون، ويبتغيها الدارسون بسهولة ويسر.

إن صعوبة توفر ما يريده الباحث في مكتباتنا يجعل الحاجة قائمة إلى أهمية وجود ذلك، وإن كان العمل ليس سهلاً في هذا المجال فعملية إيجاد المصادر ليست من السهولة بمكان.

إن التراث العـربي الإسلامي لغني جـدا بـالمعلومـات ولكنـه يحتاج إلى جهـد علمي لترتيبـه بأسلوب يسهل على البـاحث والدارس الحصـول على المعلومـات المطلوبة في سهـولة ويسر. إن وجود المصادر سيريح القـاريء، ويخدم الباحث، ويوفـر الوقت للـدارس، ويساعده على الـوصول إلى مـا يريـد، ولكن المهم هو إيجاد الفئات المتخصصـة في علم المصادر، ومـن لهم إلمام وخبرة ومعرفـة في هذا الميدان وهم قلـة ضئيلة في العالم العربي؛ إذ أن الخبير في المصـادر يجب أن يكون مثقفاً ثقـافة واسعة وعلى اتصال دائم ومتـابعة مستمرة لما يستجد في هـذا الميدان إلى جـانب مسـاعـدة القـاريء والبـاحث فيما قد يطلبـانـه منـه، والإجـابـة عن الاستفسارات والأسئلة المتصلة بمختلف المعارف.

ومن هذا المفهوم يتبين أهمية المصادر المخصصة للبحث والمعرفة كالموسوعات والمراجع والمعاجم ومـا يسمى بأمهات الكتب وغيرها من الأطـالس والمنشورات الدورية. وفي بعض البلـدان المتقدمة أسست مكتبات خاصة بـالمصادر هدفها تجميع المصـادر وتـوفير المواد العلمية، ووضعت لها الشروط واللـوائح والأمـاكن الخاصة ونظم الإعارة.

وبلادنـا اليوم تـزخر بعـدد غير قليل من المكتبات سـواء منها مـا كان تـابعاً لجامعاتنا الفتية أو لوزارة المعارف أو الحرمين المكي والمدني أو الأفراد.

ومهما كـان حجمهـا وقلــة عـدد الكتب بها فإنـه ينبغـي إيجاد وتـوفير كتب المصـادر، وتنسيقهـا وتـرتيبهـا بطـريقـة ميسرة، ووضعهـا في مكـان مستقل، ومساعـدة القارئ والبـاحث وإرشاده إلى ما يـريد، والإجـابة عن استفســاراته وأسئلته ليسير في بحثه على الوجه الصحيح.

وهكذا فإن توفير المعلومات ووجود المصــادر العلمية بأشكالها المتنوعة في كل المعارف سوف يساعد القراء ويخدم المعرفة، ويحقق الفائدة المرجوة.

حقق الله الآمال. . .

مواقف الحج في التراث العربي القديم

د. عبد الغني زيتوني

لا ريب في أن معظم العرب الجاهليين قبل الإسلام كانوا يعظّمون بيت الله الحرام بمكة، ويحجون إليه في شهر محدد وفي أيام معلومات. وقد انتقلت إليهم مناسك الحج ومشاعره من الديانة التوحيدية التي دعا إليها إبراهيم عليه السلام، وعلى الرغم من أن تلك المناسك والمشاعر قد دخلها ما دخلها من آثار الشرك والمشركين فإنهم ظلّوا متمسكين بأكثر سُننها ومراعين حرمتها، وخاصة في الوقوف على عَرَفَات والمُزدَلفَة ومنًى، وقضاء ما عليهم فيها من نُسُك وشعائر.

وكان من أراد منهم الحجّ، وتوجه إلى المواقف تزيَّا بزيّ خاص يكون إشعاراً للآخرين بأنه أحرم للحج. ولا يُعرف تماماً الثياب التي كان يرتديها الحجاج، إلا أنه من المؤكد أنهم كانوا يرتدون ثياباً معينة حين يقصدون المواقف، ويدل على ذلك ما أورده الجاحظ حين قال: «كانت سيما أهل الحرم إذا خرجوا إلى الحلِّ في غير الأشهر الحُرُم، أن يتقلّدوا القلائد ويعلّقوا العلائق، فإذا أوجب أحَدُهم الحجَّ تزيَّا بزيّ الحاجِّ»(١).

عرفات

أما الحج عند العرب الجاهليين فكان يبدأ بـوقوفهم في عرفات وتجمعهم هناك أصيل اليوم التاسع من ذي الحجَّة، حيث يظل الحجاج طوال ذلك النهار يلبّون متعبدين.

وسبب تسميـة (عرفـات) بهذا الاسم لم يُتفق عليـه، فتعددت أقـوال العلماء فيه، ولعل أبرزها هو ما ورد من أنها سميت بعـرفات لأن الناس يعترفون بذنوبهم في ذلك الموقف[٢].

وقد وردت الإشـارة إلى عرفـات في عبارات عـدة مشتقة منهـا، فمن ذلك أن أوس بن مَغْرَاء السَّعديّ ذكر «التعريف»، وهو يريد عرفات، في قوله[٣]:

ولا يريمون في التَّعْريف موقفَهم   حتى يُقالَ أفيضوا آل صَفْوانا

وقد وردت العبارة نفسها في تلبية كنانة التي كانت تقول فيها[٤]:

لبَّيك اللّهمَّ لبّيك

اليوم يومُ التَّعريفْ   يومُ الدعا والوقوفْ

كما أُطلق على عرفـات لفظ «المُعَرَّف»، أيضـا، وذلك في مثل قول شـاعر من هوازن قـام بعُكاظ مفتخراً بما فعله الأحمر بن مـازن الهوازنيّ حين قطع رجل أحد أفراد بني مُدْركة بن خنْدف[٥]:

نحن ضربنا ركبة المخَنْدف   إذ مدّها في أشهر المعرَّف

وقد اشتق أيضاً من عـرفات أو عرفة فعل «عرَّف»، فيقـال: عرَّف الناسُ إذا شهدوا عرفات عند الحج، وشاهد ذلك قول عبيد بن عبد العُزّى السَّلامي[٦]:

وقد حلفتُ والسِّتر بيني وبينها   بربٍّ حجيجٍ قد أهلُّوا وعرَّفوا

وفضلاً عن ذلك فقد وردت تسمية عرفات بالمشعر الأقصى عند أبي طالب عمِّ الرسول ـ ﷺ ـ في قصيدته المشهورة(٧):

وبالمشعر الأقصى إذا عمدوا له   إلالٌ إلى مُفْضَى الشِّراج القوابلِ

ـ المنازل :

إن الباحث في المصادر القديمة يجدها تشير إلى أن القبائل العربية في حجّها ووقوفها بعرفات لم تكن تقف كلها في مكان واحد، وإنما خُصِّص لكل قبيلة موقف محدد تقف فيه، ولا تتجاوزه إلى موقف قبيلة أخرى.

وقد استمرّت هذه المواقف حتى بعد فتح مكة، إذ رُوي أنه: «أقيم الحجّ في سنة ثمان للهجرة، فوقف المسلمون على مواقفهم، وسائر الناس على شركهم وقفوا على منازلهم في الحجّ التي كانوا عليها في الجاهلية. وأقام الحجَّ سنة تسع أبو بكر الصديق، وحجَّ المشركون على مواقفهم في الجاهلية»(٨).

بيد أننا لا نعرف تفصيلات واضحة عن أسماء تلك المنازل التي كانت تنزلها كل قبيلة، وأكبر ظننا أن توحيدها في الإسلام هو الذي طمس ذكرها. ومع ذلك فقد ذُكر اسم موقف لقبيلة ربيعة يُدعى «نَفْعة» ليس لهم غيره، في شعر عمرو بن قميئة، حين قال(٩):

ومنزلة بالحجّ أخرى عرفتها   لها، نَفْعَةٌ، لا يُستطاع بُروحُها

هذا عن منازل القبائل التي تفد من أمكنة نائية. أما أهل مكة، وقريش خاصة فإنهم لم يكونوا يقفون بعرفات كسائر العرب، وإنما كانوا يلزمون أنصاب الحرم، قرب المزدلفة في مكان يُدعى «نَمِرَة»، وسبب ذلك أنهم كانوا يميزون

أنفسهم من باقي العرب لأنهم حُمْسٌ، ولا حاجة لهم إلى النزول بعرفات.

ولكن ما المراد بالحُمس؟ ومن أين أتوا بهذا الاسم؟

لعل ما يفسر ذلك ما ورد من أن قريشاً وأهل مكة كانوا يقولون: «نحن بنو إبراهيم وأهل الحرمة، وولاة البيت، وقُطّان مكة وساكنوها، فليس لأحد من العرب مثل حقنا، ولا مثل منزلتنا، ولا يعرف له العرب مثل ما تعرف لنا، فلا تعظّموا شيئاً من الحِلِّ كما تعظّمون الحرم، فإنكم إن فعلتم ذلك استخفّت العرب بحرمتكم... وقالوا: نحن أهل الحرم فليس ينبغي لنا أن نخرج من الحرمة، ولا نعظّم غيرها كما نعظمها، نحن الحُمسُ»[١٠].

وقد ورد أيضا أن الحمس أهل مكة: قريش وخزاعة ومن دان بدينهم ممن ولدوا من حلفائهم، وإن كان من ساكني الحل[١١]. ويرجّح أنهم دعوا حُمساً لتشددهم على أنفسهم في دينهم[١٢]، ذلك أن الحمس جمع أحْمَس وحَمِس، من حَمِسَ، أي اشتدَّ وصلب في الدين والقتال[١٣].

وأهم الأمور التي ابتدعها الحمس أنهم ـ في الحج ـ تركوا الوقوف بعرفة والإفاضة منها؛ «وهم يعرفون ويقرّون أنها من المشاعر والحج ودين إبراهيم، ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها، وأن يفيضوا منها. إلا أنهم قالوا: نحن الحمس أهل الحرم، فليس لنا أن نخرج من الحرم، ولا نعظّم غيره»[١٤]. وإذا وقف الناس على عرفة جعل الحمس موقفهم في طرف الحرم، يقفون به عشية عرفة، ويفيضون منه إلى المزدلفة[١٥]، كما سنرى في الإفاضة.

وعلى ذلك فإن الحمس لم ينكروا الوقوف على عرفات، وإنما كانوا يعترفون أنها من شعائر إبراهيم، بل هي أهم شعائر الحجّ، لكنهم اجتهدوا في ديانتهم وابتدعوا ذلك الرأي الذي رأوه وأداروه.

- الإلال :

من المسلّم به في الروايات العربية القديمة أن الموقف العظيم للحجاج بعرفات لم يكن يماثله أيّ موقف يقفه الجاهليون المشركون، سواء أكان ذلك عند أصنامهم الكبرى أم عند بيوتهم المقدسة الأخرى. وقد حفل به الشعر الجاهلي في مواضع عدة منه، وكان الشعراء أكثر ما يذكرونه في مجال القسم أو التعظيم، وغالبا ما كانوا يذكرون جبلاً بعرفات، هو جبل «الإلال»، ويقصدون به عرفات كلها[١٦].

وآية ذلك أن النابغة الذبياني لم يجد قسماً أعظم من القسم بأولئك الحجاج الذين يقدمون من قلب الجزيرة العربية قاصدين عرفات، وهم يمتطون إبلهم يحثونها على الإسراع، كي لا يفوتهم الموقف العظيم، وإذا هم حينما يقتربون منها يرفعون أصواتهم ملبّين خاشعين، قد اغبرّت شعورهم ووجوههم، وأُنهكت أجسامهم، كما أُنهكت إبلهم، لكنهم يبدون غير آبهين بما أصابهم، لأن هدفهم قضاء مناسكهم الدينية، وغايتهم إرضاء الإله عنهم[١٧]:

حلفتُ فلم أترك لنفسكَ ريبةً	وهل يأثمنْ ذو أمّة وهو طائعُ
بمصطحبات من لَصَاف وثَبرة	يزرن إلالاً سيرهن تدافع
عليهن شَعث عامدون لبِرِّهمّ	فهن كآرام الصريِّم خواضعُ
إلى خير دين نُسْكُهُ قد علمتُهُ	وميزانه في سورة البرِّ ماتع

وقد أشار النابغة إلى «الإلال» أيضا في موضع آخر من شعره واصفاً مشهد الحجيج وهم على عرفات يجأرون بالتلبية والدعاء؛ وذلك في مديحه للنعمان بن المنذر واعتذاره منه: [١٨]

فلا لَعَمْرُ الذي أثني عليه	وما رفع الحجيجُ إلى إلال
لَما أغفلتُ شكركَ فاصطنعني	وكيف، ومن عطائكَ جلُّ مالي

ولم يفت الطفيلَ الغنويَ موقفُ الحجاج هذا؛ فأورده في شعره مصوراً الحجاج على الإبل، وهم محرمون قد اغبرت شعورهم وتشعثت، رافعين أصواتهم بالتلبية والدعاء[١٩]:

يـــــزرن إلالاً لا يُنَحّبنَ غيره	بكل ملبٍّ أشعث الـرأس محُرِمِ

وكذلك ورد ذكر الحجاج وهم بعرفات على «إلال» في القصيدة اللامية المشهورة لأبي طالب عمّ الرسول ـ ﷺ ـ[٢٠]:

أعوذ برب الناس من كلّ طاعنٍ	علينا بسوء أو ملحٍّ بباطلِ
ومن حجّ بيت الله من كلّ راكبٍ	ومن كل ذي نذر ومن كل راجلِ
وبالمشعر الأقصى إذا عمدوا له	إلالٌ إلى مفضى الشراج القوابلَ

كما أقسم شاعر عامري بموقف عرفات ذاكراً «إلالاً» أيضا الذي يتوزع عليه الحجاج في ذلك الموقف بعد أن أقسم بالله الذي يتنسّك إليه الناس في ذلك المقام[٢١]:

فأقسمُ بالذي حجّت قريش	وموقفِ ذي الحجيج إلى إلالِ

ـ الإفاضـــة:

إن شعائر الحج لدى العرب الجاهليين كانت تنص على أن يوم عرفة ينتهي حينما تطفل الشمس للغروب، ولا يبقى منها إلا أشعة على أعالي الجبال، فحينذاك يهيئ الحجاج رواحلهم، وينطلقون مندفعين إلى المزدلفة. وقد وصف ذلك أبو طالب في القصيدة السابقة نفسها[٢٢]:

وتوقافهم فوق الجبال عشية	يقيمون بالأيدي صدورَ الرواحلِ

ويُسمى الانتقال السريع من عرفة إلى المُزدلفة ثم إلى مِنَى بالإفاضة أو

الإجـازة، ولم تكن إفـاضة الحجـاج عشـوائية غير منظمـة؛ إذ أشـارت كثير من الروايـات إلى أن أفراداً معينين كانوا يجيـزون بالحجاج، ولم يكن يـدفع أحد منهم إلا إذا دفع هؤلاء أمامهم.

جـاء في «السيرة»: «كان الغـوث بن مرٍّ بن أُدٍّ يلي الإجـازة للناس بـالحجّ من عَرَفَة، وولده من بعده، وكان يقـال له ولولده صُوفَة»[٢٣]. وورد أن الغـوث بن مُرٍّ كان إذا دفع الناس قال[٢٤]:

لاهُمَّ إني تابعٌ تَبَاعَهْ ... إن كان إثمٌ فعلى قُضَاعَهْ

وقد ظلت الإجـازة من عَرَفَات في صوفـة وأقربائهم آل صفـوان من بعدهم، وكان آخـرهم الذي قام عليـه الإسلام كَـربُ بن صَفْوان، وإليهم يشير أوس بن مَغْراء السَّعدي، موضحاً أن الحجاج لم يكونوا يَدفعون من عرفة إلا إذا أجاز بهم أحدٌ من آل صفوان[٢٥]:

لا يبرحُ الناس، ما حَجُّوا، مُعَرَّفَهُمْ ... حتى يُقال: أجيزوا آلَ صفوانا

وأورد ابن قتيبة لأوس بن مَغراء بيتين من الشعر في المعنى نفسه[٢٦]:

ولا يَـريمُـون في التَّعـريف مـوقفَهم ... حتى يُقـال: أفيضـوا آلَ صفـوانـا

مجداً بنــاه لنــا قِــدْمــاً أوائلُنــا ... وأورثــوه طـوالَ الــدهــرِ أخـرانـا

وأغلب الظن أن إسراع الحجيج حين إفـاضتهم من عرفـات إلى المزدلفة كـان يعود إلى رغبتهم في الـوصول إليهـا قبل أن يخيم الظلام، وتشتـد حلكته؛ ممـا قد يـؤدي إلى عرقلـة ذلك الحشـد الكبير من المطايـا بحجـاجها، ويبـدو أن ذلك الإسراع قد استمـر حتى الإسلام، فقد ورد في الحديـث الشريف عن ابن عباس أنه: «قـد دَفعَ مع النبي ـ ﷺ ـ يوم عـرفة، فسمع الرسـول ـ ﷺ ـ وراءه زجراً

شديداً وضرباً وصوتاً للإبل، فأشار بسوطه إليها، وقال: أيها الناسُ، عليكم بالسكينة، فإنَّ البرَّ ليس بالإيضاع»[٢٧].

وثمة نار كانت توقد على جبل قُزَح بالمزدلفة أيام الحج، ولعل إيقادها إنما كان ليهتدي بها الحجّاج المندفعون من عرفة قبل أن يدركهم الظلام، ويتعذر عليهم أخذ أمكنتهم بالمزدلفة؛ وقيل إن أول من أوقدها هو قُصي بن كلاب، فاستمرت على ذلك حتى الإسلام[٢٨].

وإذا كان أكثر الحجاج العرب يفيضون من عرفات إلى المزدلفة فإن قريشاً وأهل مكة ـ وهم الحُمْس ـ لم يكونوا يدفعون مع الناس، وإنما كانوا ـ كما سبقت الإشارة ـ يقفون بموضع «نَمِرَة» في طرف الحرم، ويدفعون منه إلى المزدلفة[٢٩]، وظل ذلك الأمر إلى الإسلام، فنزلت الآية في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ...﴾ الآية[٣٠] آمرةً الحمسَ أن يقفوا مع سائر الناس على عرفة وأن يفيضوا معهم[٣١].

ولا ريب في أن الإسلام قد عظّم الوقوف على عرفات، وعدّه أهمّ مشاعر الحج، ووصفه القرآن الكريم بالحج الأكبر، وذلك في قوله تعالى ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[٣٢]. وكذلك نوّه التنزيل المحكم بهذا الموقف في موضع آخر منه داعيا الحجاج عند إفاضتهم من عرفات إلى المزدلفة أن يسبحوا الله، ويبتهلوا إليه، ويذكروه ذكرا كثيرا، ولا يلهجوا بذكر سواه، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾[٣٣].

وفضلا عن ذلك فقد ورد عن الرسول ـ ﷺ ـ أنه قال: «الحج عرفات ـ ثلاثاً ـ فمن أدرك عرفة قبل أن يطلع الفجر فقد أدرك»[٣٤].

المزدلفة

بعد الإفاضة من عرفات كان الحجاج الجاهليون يجتمعون كلهم بالمزدلفة التي تقع بين عـرفات ومنى على منتصف الطـريق تقـريباً، ولا يتخلف أهل مكـة أو الحُمْس عن الانضمام إلى بقيـة العـرب في ذلك الموقف، فيبيتـون جميعـاً معظم ليلتهم، ليلة العاشر من ذي الحجة.

أمـا معنى المزدلفة فقـد وردت أقـوال عدة فيـه، فقيل: سُميت بـذلك لأنها منقـولة من الازدلاف وهـو الاجتماع. وقيل: الازدلاف: الاقتراب؛ لأنها مقربـة من الله[٣٥]. ويبـدو أن معنيَيْ الاجتماع والاقتراب معا هما الأرجح في التسميـة، إذ إنّ الاقتراب يؤدي إلى الاجتماع.

ومن الجدير بالاهتمام أن النصوص القديمة التي ذكرت المزدلفة أطلقت عليها اسم «جمع» مما يؤكد أن معنى الاجتماع هـو الدافع إلى تسميتها المُزْدَلِفَةَ؛ فقد ورد أنها سمّيت جمعـاً لاجتماع النـاس بها[٣٦]. كما سميت أيضـاً المَشْعَـرَ الحرام على نحو مـا ورد في قولـه تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ . .﴾ الآية[٣٧]، وجـاء في تفسير الآيـة: «وإنما سميت المزدلفـة المشعـر الحرام لأنها داخل الحرم»[٣٨].

وإذا عدنـا إلى مبيت الحجاج بالمُزدلفـة فإننا نجدهم يقفـون على جبل قُزَح في الغَلَس قبل شروق الشمس، وهـم يلبّـون ويجأرون بـالـدعـاء والابتهـال ومختلف التلبيـات منتظـرين إشراق الشمـس. وكـان بعضهم يستعجل ذلك الإشراق، فيخاطب جبل ثبير الذي تخرج من خلفه الشمس قائلاً: «أشرق ثبير كيما نُغير» أي: أشرق بالشمس حتى ندفع من المزدلفة[٣٩].

ولا يـزال الحجـاج في مـوقفهم ذاك حتى تشرق الشمس، وتصير على رءوس الجبال كأنها عمائم الـرجال، فعندئذ يـدفعون دفعـاً سريعاً قاصـدين منًى. وقد خالف المسلمون المشركين في وقت الإفاضة، فكانوا يدفعون من عرفة بعد غروب الشمس، ويدفعون من المُزدلفة قبل طلوع الشمس(٤٠).

وآية ذلك مـا ورد في حديث الإفـاضة من المزدلفـة عن عمر بن الخطـاب أنه قال: «إن المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمسُ، ويقولون: أشرق ثبير. وإنَّ النبي ـ ﷺ ـ خالفهم، ثم أفاض قبل أن تطلع الشمس»(٤١).

ـ الإفاضة إلى مِنًى:

لم يخل الشعر الجاهلي من الإشارة إلى المزدلفة والإفـاضة منها إلى منى على نحو ما نجده في شعر أبي ذؤيب الهُذَلي من ذكر لمبيت الحجاج بالمُزْدلفَة ثم انتقالهم إلى منًى، وذلك من خـلال وصفــه لحاجٍّ يقضي منـاسكـه سريعـاً لينتقل إلى شراء العسل(٤٢):

فبات بجمعٍ ثم تَمَّ إلى مِنًى ... فأصبح راداً يبتغي المزج بالسَّحْل

وكذلك ورد الوقوف عند جمعٍ أو المُزدلفة ليلاً ثم الإفاضة منها إلى منًى في شعر أبي طالب، حين أقسم بـالمشاعر الحُرُم، مصـوراً اندفاع الإبل والخيل بـالحجاج عليها اندفاعاً سريعاً، وكأنها تهرب من وقع مطر ينصب انصباباً شديداً(٤٣):

وليلـــــة جمعٍ والمنـــــازل مـن منًى ... وهل فـوقهـا من حُـرْمَـة ومنـــازل

وجمعٍ إذا مـا المَقــربـاتُ أجَــزْنَــهُ ... سراعـــاً كما يخرجْنَ من وَقـعِ وابلِ

ومن المرجح أن يكون بالمزدلفة أيضاً منازل تنزلها القبائل، لأن الشعر السابق يشير إلى منازل منًى، ولعله أراد الأماكن التي تنزلها كل قبيلة وتخص نفسها بها، مما يدفع إلى الاعتقاد بأن كل قبيلة منذ وقوفها على عرفة يلزم أفرادها بعضهم بعضاً، فإذا دفعوا إلى المزدلفة وقفوا في مكان معروف لهم، وكذلك شأنهم إذا انتقلوا إلى منى.

أما سبب إسراعهم في الإفاضة من المزدلفة إلى منى فلا يُعرف تماماً، وربما كان لرغبتهم في أخذ أمكنتهم قبل الآخرين، أو ربما كان لرغبتهم في التعجيل بالنحر بمنى، ثم إحلال الإحرام والعودة إلى الديار.

ـ إجازة صوفة وعدوان:

إذا كانت الإفاضة من عرفات منتظمة يقودها أفراد معروفون، فإن الإفاضة من المزدلفة لم تكن تصح لدى الحجاج إلا إذا أجاز بهم المكلفون هذا الأمر.

وقد ورد أن الإفاضة كانت في صوفة وأقربائهم يجيزون الناس هنا كما يجيزونهم من عرفات[٤٤]، بيد أن ثمة روايات أخرى تشير إلى أن الإجازة من المزدلفة كانت في عدوان يتوارثونها كابراً عن كابر، وفي ذلك يقول ذو الإصبع العَدْواني في معرض ذكره لاختلاف قومه وتفرقهم بعد أن كانوا في عزة ومهابة وقوة، وبعد أن كان الحجاج يجعلونهم القدوة في الإجازة وقضاء المناسك[٤٥]:

عذيرَ الحيِّ من عدوا ... نَ كانوا حيَّةَ الأرضِ
بغى بعضُهُمُ ظلماً ... فلم يُرْعِ على بَعْضِ
ومنهم كانت السادا ... تُ والموفون بالقَرْضِ
ومنهم من يجيز النَّا ... سَ بالسُّنَّةِ والفَرْضِ
ومنهم حكَمٌ يَقْضي ... فلا يُنقَضُ ما يَقْضي

وكان آخرهم الذي قام عليه الإسلام أبو سيَّارة عُمَيْلَةُ بن الأعزل وفيه يقول راجز من العرب(٤٦):

نحن دفعنا عن أبي سيَّارَهْ وعن مواليه بني فَزَارَهْ
حتى أجاز سالماً حمارَهْ مُستَقْبِلَ القِبْلَةِ يدعو جارَهْ

ويفهم من هذه الأبيات أن الحجاج العرب كانوا يتجمعون مزدحمين حول من يجيز بهم، ولعلهم كانوا يفعلون ذلك بغية الإسراع في تلقي إشارة البدء بالإفاضة.

ويروى أن أبا سيَّارة هذا قد دفع من المزدلفة إلى منًى أربعين سنة على حمار له، ولم يعتل الحمار في ذلك، حتى أدركه الإسلام، فكانت العرب تتمثل به، فتقول: «أصحُّ من عَيْرِ أبي سيَّارة»، وفيه يقول الراجز بما يشبه الأبيات السابقة(٤٧):

نحن دفعنا عن أبي سيَّارَهْ

حتى أفاض محرماً حمارَهْ مُستَقْبِلَ القِبْلَةِ يدعو جارَهْ

ويمكننا أن نوفق بين الرواية التي تنص على أن الإفاضة كانت في صوفة وأقربائهم من بعدهم حتى الإسلام، وبين الرواية التي تنص على أنها كانت في عدوان حتى الإسلام أيضا بأن صوفة وأقرباءهم كانوا يجيزون بقسم من العرب، وأن عدوان كانت تجيز بقسم آخر، ويبدو أن إجازة عدوان كانت خاصة بالإفاضة من المزدلفة، أما إجازة صوفة فكانت في الإفاضة عامة من عَرَفَة والمزدلفة ومنًى.

ومهما يكن من الأمر فإن الإفاضة على تلك الشاكلة المنظمة كانت تحدّ من

فوضى اندفاع الحجيج في غير وقت محدد، كما أنها تشير إلى أن الحجاج كانوا يقتدون بمن يجيزون بهم، ويعدّون ذلك إتماماً لشعائرهم ومناسكهم في الحج.

ـ منى:

عند إشراق شمس اليوم العاشر من ذي الحجة وإفاضة الحجاج من المزدلفة إلى منًى التي تقع في درج الوادي قرب مكة يكونون قد انتهوا إلى آخر مواقف الحج حيث إنهم بعد أن ينهوا مناسكهم فيها يحلّ معظمهم إحرامه، وينهي حجه، ويعود إلى دياره.

أما سبب تسمية هذا الموقف بمنى فلم يتفق فيه على قول واحد، شأن الموقفين السابقين، بَيْدَ أن أرجح الأقوال في هذا المجال ما ورد من أنها سُمِّيت بمنًى لما يُمنَى فيها من الدماء ـ أي: يراق[٤٨] ـ ذلك أن الهدي الذي يجلبه الحجاج معهم ينحر جميعاً هناك تقربة إلى الله ربّ البيت الحرام.

وقد حفل الشعر الجاهلي بإشارات عدة إلى منًى ينطوي معظمها على صورة الحجاج، وهم يسارعون للوصول إلى منًى وقضاء ما عليهم من شعائر فيها. فمن الشعراء الذين ذكروا ذلك الموقف العظيم ظويلم بن حَريم الذبياني الذي كان يريد الحجَّ فنزل على المُغيرة بن عبد الله المخزومي، فأراد هذا أن يأخذ منه ما كانت تأخذه قريش ممن ينزل بها، وتسميه «الحَريم»، فمنعه ظويلم من ذلك، وقال رجزاً يستجير فيه بحرمة منًى وما يجاورها[٤٩]:

يا ربِّ هل عندك من غفيرَهْ	إنَّ منى مانعةُ المُغيرَهْ
ومانعٌ بعد منى ثَبيرهْ	ومانعي ربيّ أن أزورَهْ

وكان الشعراء أكثر ما يذكرون منًى في معرض القسم والتعظيم واصفين إسراع الإبل بحجاجها، وما جلبوه معهم من هدي لنحره فيها على نحو ما نجده في

قسم نُهيكَة الفزاري بالإبل وحجاجها إنهم كادوا يفتكون بعامر بن الطُّفيل، وذلك في قوله[٥٠]:

يا عامِ لو قَدَرَتْ عليك رماحُنا والرَّاقصات إلى منًى فالغبْغَبِ
لَتَقَيْتَ بالوَجْعاء طعنةَ فاتكٍ مُرَّانَ أو لثَويْتَ غيرَ مُحَسَّبِ

ومن هذا القبيل أيضاً ما أقسم به الأعشى في شعره من يمين غليظة برب الحجاج الذين يأتون إلى منًى على إبل سريعة تقطع الفيافي والجبال من غير تعب ولا نصب[٥١]:

حلفتُ بربِّ الرَّاقصات إلى منىً إذا مُخرِمٌ جاوزْنَهُ بعد مُخرِمِ

وكذلك أقسم طرفة بن العبد برب الإبل التي تقصد مكة، وبما عليها من حجاج ذاكراً الأيام التي يقضون فيها مناسكهم بعرفة والمزدلفة ومنًى[٥٢]:

حلفتُ بربِّ الرَّاقصات إلى منىً يُبَارِيْنَ أيامَ المَشَاعرِ والنَّهَضِ

وقد اهتم بعض الشعراء بالهدي الذي يجلبه الحجاج معهم، وبما يقلدونه من قلائد تدل على إهدائه وتقدمته للنحر في منى، فصوروا ذلك في أشعارهم، فضلاً عن تصويرهم مشهدَ الإبل السريعة من خلال تعظيمهم وقسمهم بها وبحجاجها، كما نتبين ذلك في قول جَبْيَة بنة عبد العُزَّى[٥٣]:

إني وربِّ الرَّاقصات إلى منى بجنوب مكَّة هَدْيهُنَّ مُقَلَّدُ

وكان الحجاج يسارعون لدى وصولهم إلى منى، إلى نحر ما جلبوه معهم من الهدي، فكانوا يبدءون ذلك منذ الصباح، ويستمرون عليه إلى أن تميل الشمس نحو المغيب. وقد صور لنا ما يفعله الحجاج هناك شأس بن عَبَدَة، واصفا ما يسيل من دماء غزيرة مصدرها الإبل والسوام التي قُلدت قلائد مختلفة علامة على إهدائها[٥٤]:

حلفتُ بما ضمَّ الحجيجُ إلى منى   وما ثُجَّ من نَحْرِ الهَدي المُقَلَّدِ

ويكون ذبح الهَدي علامة لحلِّ إحرام الحجيج، وإشارة إلى أنهم أتمّوا الحج، ولذلك قال عبد الله بن العَجْلان النَّهديّ موضحاً ما يُقدّم للأنصاب من عتائر، وما يُقدّم في منًى من هَدْي تقربةً إلى الله وإحلالاً لإحرام الحجاج[55]:

والعتر عتر النَّسيك يَخفُرُ بالـ   ـبُدْنِ لحلِّ الإحرام، والنُّصُبِ

- الجمار:

هل تنتهي شعائر الحج بانتهاء نحر الهدي؟ وهل ينفضُّ الحجاج عائدين إلى ديارهم بعد ذلك؟

إنَّ الروايات العربية والأشعار الجاهلية تؤكد أن ثمة أمراً آخر كان يقضيه المتعبدون هناك، وهو رمي الجمرات، وهي بمنى ثلاث: الجمرة الأولى، والجمرة الوسطى، وجمرة العقبة[56]، فكان الحجاج يرمونها بالحَصَيات، ولذلك سُمي ذلك المكان بالمُحَصَّب والجمار[57]. وورد أن الجمار التجمّع والجماعة[58]؛ وعلى ذلك جاء قول الأعشى ذاكرا الجِمار بمعنى الجماعة[59]:

فَمَنْ مُبْلِغٌ وائلاً قومنا   وأعني بذلك بكْراً جمارَا

وتنص الأخبار والروايات العربية على أن رمي الجمار كان من شعائر ديانة إبراهيم عليه السلام، وعلى أنه كان يرمي كل جمرة بسبع حَصَيات، بادئا بجمرة العَقَبَة، ومنتهيا بالجمرة الأولى أو السفلى، وكانت الغاية من ذلك الرمي رجم إبليس الغوي الذي ظهر لإبراهيم الخليل عند تلك الجمرات الثلاث[60]، ثم خلفت الخلوف بعد ذلك العهد، فانحرفوا عن الديانة التوحيدية فأشركوا الله تعالى بالأصنام حتى إذا أتينا إلى العصر الجاهلي وجدنا مظاهر الشرك تنتشر في مواقف الحج أيضاً، فقد ورد أن أنصاباً كانت في منًى يعترون عندها العتائر

قرباناً لآلهتهم فضلاً عن نحرهم الهدي تقدمة إلى الله. وقد أشار إلى تلك الأنصاب لدى الجمرات معاوية بن زهير في قوله[٦١]:

فأقسمُ بالذي قد كان ربي ... وأنصاب لدى الجَمَرات مُغْرِ
لسوف ترون ما حسبي إذا ما ... تبدَّلت الجلودُ جلودَ نمْرِ

بيد أن العرب الجاهليين على الرغم من شركهم ظلوا يعدون رمي الجمار من شعائر الحج الثابتة التي لا تتم إلا به، يؤكد ذلك ما ورد من أن الحجاج حينما كانوا يبلغون منًى، ويذبحون هديهم يتوجهون إلى رمي الجمار لكنهم لم يكونوا يبدءون بالرمي حتى يرمي قبلهم من أجاز بهم من عَرَفَة والمُزْدَلفَة؛ فقد روي أنه لما كانت صوفة تجيز بالناس من عَرَفَات لم يكن يرمي أحدٌ منهم حتى يرمي رجل من صوفة: «فكان ذوو الحاجات المتعجلون يأتونه، فيقولون له: قم فارمِ حتى نرمي معك، فيقول: لا، والله، حتى تميلَ الشمسُ، فيظل ذوو الحاجات الذين يحبون التعجل يرمونه بالحجارة، ويستعجلونه بذلك، ويقولون له: ويلك قُم فارم! فيأبى عليهم، حتى إذا مالت الشمس قام فرمى، ورمى الناس معه»[٦٢].

ومن هنا يتبين لنا إلى أي مدى كان الحجاج يتمسكون بشعائرهم في الحج، ويقتدون بمَنْ يرشدهم إلى أدائها، ولا يخرجون على شعيرة من الشعائر، ولو دفعتهم الحاجة إلى ذلك دفعاً على نحو ما لحظناه في النص السابق.

أما كيف كان يرمي الحجاج الجمار، وكم عدد الحَصَيات التي كانوا يرمون بها، فإنه لم يردنا شيء مفصل عن ذلك، غير أننا نرجح أن يكون الرمي منظما تنظيما معيناً، وأن يكون عدد الحَصَيات التي يُرمى بها محدداً، وما يساعدنا على هذا الترجيح ما وجدناه من تنظيم للإفاضة، ومن التزام الحجيج التام بوقت

الرمي، ومن إطاعتهم لقدوتهم في الإجازة وبدء الرجم.

وقد ألم الشعر الجاهلي بذكر المُحَصَّب والجمار، وبمشاهد الحجيج، وهم يهرعون إلى رمي الجمرات في تصوير ينم على اهتمام الشعراء بذلك المَشْعَر وانفعالهم بأداء الحجاج لتلك الشعائر.

فمن الشعراء الذين أشاروا إلى الجمرات إشارة عامة نُفَيل بن حبيب في قوله يذكر ما كان من شأن الفيل وعدم حركته لدى الجمرات عندما أتوا به لهدم الكعبة(٦٣):

رُدَيْنَةُ لو رأيتِ - ولم تريهِ - لدى جَنْبِ المُحَصَّبِ ما رأينا

كما شبّه حاجزُ بن عوف الأزدي إقبال العدو وإغارتهم عليهم لكثرتهم وسرعتهم بنزول حِمْيَرَ منًى وإناختها رواحلها لدى الجمار، وذلك في قوله(٦٤):

فلم نشعر بهم حتى أتونا كحِمْيَرَ إذْ أناخت بالجمار

ولعل أبا طالب أفضل من عرض لمشهد الحجيج بالجمار، وذلك حين صورهم لنا وهم يحصبون جمرة العقبة بالحصى، كما صور تجمع قبيلة كنْدة هناك تأهباً للعودة إلى ديارها، وذلك عندما قال(٦٥):

وبالجمرة الكبرى إذا صمدوا لها يؤمون قَذْفاً رأسَها بالجنادل
وكِنْدَةَ إذْ هم بالحِصابِ عشيَّةً تجُيزُ بهم حجَّاجُ بكرِ بنِ وائلِ

ووصف حُذَيفةُ بن أنس الهُذَلي تسابق الحجاج نحو الجمرات مشبها إدراك فرسه خيلَ الأعداء بذلك التسابق(٦٦):

لأدركهُمْ شُعْثَ النَّواصي كأنهم سوابق حجَّاجٍ توافي المُجَمَّرا

وضمّن الشنفرى شعره ذكر الجمار وما فيه من حجاج يرفعون أصواتهم

بالدعاء والتلبية، وذلك حين افتخر بثأره من قاتل أبيه، ولم يراع في ذلك حرمة مواقف الحج والشهر الحرام؛ لأنه زعم أن أباه قد قتل وهو محرم أيضاً(٦٧):

قتلنا قتيلاً مُهدياً بمُلبِّد   جمارَ منًى وَسْطَ الحجيج المُصَوِّت

أما امرؤ القيس فقد ألمح في شعره إلى ما يكون من تفرق الحجاج بعد أن يرموا الجمرات بالمحصّب، ويأخذ كل واحد منهم إلى جهته، وذلك من خلال تصويره فراقَ محبوبته وأثر ذلك في نفسه(٦٨):

فللّه عينا مَنْ رأى من تفرُّقٍ   أشتَّ وأنأى من فراق المُحَصَّبِ

وقد استمر رمي الجمار في الإسلام، وظل من أبرز شعائر الحج، بَيْدَ أن المسلمين خالفوا المشركين، فلم يتقيدوا بوقت الرمي لديهم؛ لأنهم كانوا لا يرمون حتى تميل الشمس؛ إذ ورد في الحديث الشريف: «رمى النبي ـ ﷺ ـ يوم النَّحرِ ضحًى، ورمى بعد ذلك بعد الزوال»(٦٩). كذلك فإن الإسلام حدد عدد الحَصَيَات وكيفية الرمي بها عند الجمرات الثلاث بما يشبه ما ورد عما كان يقوم به إبراهيم عليه السلام.

وآية ذلك ما ورد عن الزُّهريّ من: «أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان إذا رمى الجمرة التي تلي مسجد منًى يرميها بسبع حَصَيَات يكبرّ كلّما رمى بحصاة، ثم تقدم أمامها فوقف مُستَقْبلَ القبْلَة رافعاً يديه يدعو، وكان يطيل الوقوف، ثم يأتي الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبرّ كلّما رمى بحصاة، ثم ينحدر ذات اليسار مما يلي الوادي، فيقف مستقبل القبلة رافعاً يديه يدعو، ثم يأتي الجمرة عند العقبة فيرميها بسبع حصيات، يكبرّ عند كل حصاة، ثم ينصرف ولا يقف عندها»(٧٠).

- قضاء المناسك :

إذا عدنا إلى مسيرة الحجاج المشركين فإننا نجـدهم حينما كانوا ينتهون من رمي الجمرات يتعجلون للعودة إلى ديـارهم، لكنهم هنا أيضا لم يكن يجوز لهم الخروج إلا بعد أن يجيز الذي أجاز بهم من عرفـات والمزدلفة، والذي أعطاهم إشارة بدء رمي الجمار.

فعندمـا كانت صـوفة تجيز بـالناس فإن الحجاج كـانوا: «إذا فـرغوا من رمي الجمار، وأرادوا النَّفْرَ من منًى، أخـذت صوفةُ بجانبيْ العَقَبَـة، فحبسوا الناس، وقال الحجاج: أجيـزي صوفةُ! فلم يجز أحد من النـاس حتى يمرّوا، فإذا نفرت صوفةُ خُلِّيَ سبيل النـاس، فانطلقوا»[٧١]. وقـد ألم مُـرَّةُ بن خُلَيف الفهميّ بهذا المشهد في شعره موضحاً رغبتـه ورغبة الحجيج في الإسراع بالعودة إلى أهلهم بعد أن نحروا هديهم، وأتمُّوا حجَّهم، وقضوا نُسُكهم[٧٢]:

إذا مـا أجازت صـوفـةُ النَّقْبَ من منًى ... ولاح قَتَـارٌ فـوقـه سَفْعُ الـدَّمِ
رأيت الإيـابَ عـاجـلاً وتبعَّثَتْ ... علينـا دواعٍ من ربَـابٍ وكلْثَمِ

ومن هـذا القبيل أيضـاً ما ذكـره شـاعـر جاهلي من انتهـاء الحجيج في آخـر مناسكهم، وموقفهم بمنًى عشيةً، وإسراع الإبل بهم في العـودة بعد أن قضوا ما عليهم من شعائر يرجون من ورائها الأجر والمغفرة[٧٣]:

يـا ربّ، ربَّ الـرّاقصـات عشيّـةً ... بـالقـوم بين منـى وبين ثَبِير
زُحُفُ الـرَّواحِ قـد انقضت منَّـاتهم ... يحملْـنَ كلَّ مُلَبِّـدٍ مأجـورِ

إذن فإن رحلة الحج تبـدأ قبل غروب شمس يوم التـاسع من ذي الحجَّة حينما يـدفع الحجاج من عَـرَفَات إلى المُزدلفَـة حيث يبيتون هنـاك ليلتهم، ونيران جبل

قُزَح تظل تشتعل مضيئة طوال الليل، فإذا ما حان الفجر، وأشرقت الشمس أفاضوا مندفعين إلى منًى، فذبحوا هديهم، ورموا الجمرات عند غروب الشمس، فيكونون بذلك قد أنهوا مسيرة الحج الحقيقية، وذلك عشية يوم العاشر من ذي الحجّة، ولا يتبقى لهم بعدها إلا دخول مكة والطواف بالبيت الحرام، ثم العودة إلى ديارهم، وكان بعضهم يتعجل تلك العودة فيسرع بالطواف أو يرحل من دون أن يطوّف بالكعبة المشرفة.

ويبدو أن كثيراً من الحجاج بعد قضائهم مناسكَ الحج كانوا يتجمعون في موسم عُكاظ أو غيره فيتفاخرون بالأنساب، ويتباهون بفَعال الآباء والأجداد، وبما يتحلّون به من أخلاق كريمة وخصال حميدة. فلماّ جاء الدين الحنيف نزلت الآيات المحكمات لتنبه المسلمين إلى أن يجعلوا الله عزَّ وجَلَّ في المقام الأول من الذكر، لأنه سبحانه هو المَقْصَد في الحج، وهو الغاية من قضاء المناسك، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا . . ﴾ الآية(٧٤).

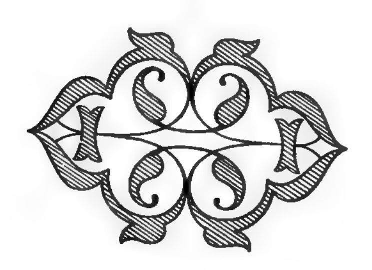
وجاء في تفسير الآية عن ابن عباس: «كان أهل الجاهلية يقفون في الموسم، فيقول الرجل منهم: كان أبي يُطعم ويحمل الديّات، ليس لهم ذكر غير فَعال آبائهم، فأنزل الله على محمد ـ ﷺ ـ ﴿فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ الآية»(٧٥).

ولا ريب في أن مواقف الحج ومناسكه كانت ذات أثر كبير في نفوس العرب الجاهليين مما جعل شعراءهم لا يذكرونها إلا في مجال القسم والتعظيم، كما مر بنا في أكثر الأشعار التي عرضنا لها، وكما نجد ذلك واضحاً في قول الأعشى يمدح النعمان بن المنذر، فيصفه بحسن التدبير وصواب الرأي، وبعراقة النسب وكرم العنصر(٧٦):

لعمرُ الذي حجّتْ قريشٌ قطينَهُ لقد كدتَهم كيدَ امرئٍ غيرِ مُسْنَدِ

وفضلاً عن ذلك فإن مظاهر الحج كانت موضع أيمانهم في حياتهم العامة، فمن ذلك أنهم كانوا يقولون: «لا، والذي نادى الحجيجُ له»، ويقسمون بالإبل التي تحمل الحاج، فيقولون: «لا، والراقصات ببطن مَرٍّ»، وكذلك قولهم: «لا، والذي رَقَصنَ ببطحائه»، وقولهم: «لا، والراقصات ببطن جمع»(٧٧).

وهكذا فإن تراثنا القديم ـ بأشعاره ورواياته ـ قد أبان لنا عن مواقف المشركين في الحج، وأوضح ماكانوا يقومون به فيها من مناسك وشعائر سواء أكان ذلك في وقوفهم بعرفات، أم في إفاضتهم منها إلى المُزدلفة، أم في نحرهم ورميهم الجمار بمنًى، ثم في تأهبهم للطواف بالبيت الحرام والعودة إلى الديار. وقد وجدنا فيما سبق أن الدين الإسلامي قد أقرّ تلك المواقف وبعض مناسكها، وجعلها ركناً أساسيا في الحج، وخاصة الوقوف بعرفات، ولكن بعد أن طهرها من رجس الشرك والمشركين، وبعد أن أزال كل ما علق في الأذهان من علائق الجاهلية وأوزارها، ليبقى الدين كلّه خالصاً لله الواحد الأحد الفرد الصمد، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



الحواشي والتعليقات

(١) البيان والتبيين : ٣/ ٩٥.

(٢) معجم البلدان : مادة (عرفات). وورد فيه أنها سميت بعرفة لأن جبرائيل عليه السلام عرّف إبراهيم عليه السلام المناسك، فلما وقفه بعرفة قال له : عرفت ؟ قال : نعم، فسميت عرفة. وقيل : بل سميت بذلك لأن آدم وحواء تعارفا بها بعد نزولها من الجنة. وقيل : بل سميت بالصبر على ما يكابدون في الوصول إليها، لأن العرْف الصبر.

(٣) الشعر والشعراء : ٢/ ٦٨٧.

(٤) تاريخ اليعقوبي : ١/ ٢٩٦ـ٢٩٧.

(٥) أيام العرب في الجاهلية : ص٣٢٣.

(٦) قصائد جاهلية نادرة : ص١٢٦. وأهلّوا : أي رفعوا أصواتهم بالتلبية عند الحج.

(٧) السيرة النبوية : ١/ ٢٧٤. والشراج : جمع شرج، وهو مسيل الماء. والقوابل : المتقابلة.

(٨) المحبر : ص١١ ـ ١٢.

(٩) ديوان ابن قميئة : ص٢٢.

(١٠) السيرة النبوية : ١/ ١٩٩. وانظر أخبار مكة : ١/ ١١٣.

(١١) أخبار مكة : ١/ ١١٤، والمحبر : ص١٧٨.

(١٢) القاموس المحيط : مادة (حمس)، وأخبار مكة : ١/ ١١١، والمحبر : ص١٧٩.

(١٣) القاموس المحيط : مادة (حمس)، وقد ورد في المادة نفسها. وقيل : إنهم لقبوا بذلك لالتجائهم بالحَمْساء، وهي الكعبة، لأن حجرها أبيض إلى السواد.

(١٤) السيرة النبوية : ١/ ١٩٩، وأخبار مكة : ١/ ١١٩.

(١٥) أخبار مكة : ١/ ١١٦.

(١٦) معجم البلدان : مادة (ألال)، وورد فيه أنه «ألال» بفتح الهمزة على وزن حَمَام. وأما اشتقاقه فقيل : إنه سمي إلالا لأن الحجيج إذا رأوه ألوا، أي : اجتهدوا ليدركوا الموقف.

(١٧) ديوان النابغة : ص٥٢. الأمّة والإمّة : الدين والطريق المستقيمة. ولصاف وثبرة : موضعان في بلاد بني تميم. عامدون لبرهم : أي : عامدون لما ينالهم من خير في حجهم. والآرام : جمع رئم، وهو الظبي. والصريم : المنقطع من الرمل، والسورة : المكانة. والماتع : النافع.

(١٨) المصدر نفسه : ص١٣٩.

(١٩) ديوان الطفيل : ص٧٤. وينحين : يقصدن، والضمير يعود إلى الإبل.

(٢٠) السيرة النبوية : ١/ ٢٧٤.

(٢١) المحبرّ : ص١٣٩ .

(٢٢) السيرة النبوية : ١/ ٢٧ .

(٢٣) المصدر نفسه : ١/ ١١٩ . وقيل : إنما سمّي بذلك لأن كل من ولي من أمر البيت شيئا من غير أهله، أو قام بشيء من أمر المناسك، يقال لهم : صوفة . انظر الروض الأنف : ٢/ ٣٥ .

(٢٤) السيرة النبوية : ١/ ١١٩ . ولاهُمّ: اللهم . والتباعة : ما يتبعه الإنسان ويقتدي به . وقضاعة : خصها بهذا لأن منهم محلّين يستحلون الشهر الحرام .

(٢٥) المصدر نفسه : ١/ ١٢١ .

(٢٦) الشعر والشعراء : ٢/ ٦٨٧ .

(٢٧) صحيح البخاري : ٢/ ٢٠١ . والإيضاع : الإسراع .

(٢٨) أخبار مكة : ٢/ ١٥٤ .

(٢٩) المصدر نفسه : ١/ ١١٦ .

(٣٠) البقرة : الآية ١٩٩، وانظر تفسير ابن كثير : ١/ ٢٤٢ .

(٣١) انظر الحديث في سبب نزول الآية في صحيح البخاري : ٢/ ٢٠٠، وتفسير ابن كثير : ١/ ٢٤٢ .

(٣٢) التوبة : الآية ٣، وانظر تفسير ابن كثير : ٢/ ٣٣٤ .

(٣٣) البقرة : الآية ١٩٨، وانظر تفسير ابن كثير : ١/ ٢٤٠ .

(٣٤) تفسير ابن كثير : ١/ ٢٤٠ .

(٣٥) معجم البلدان : مادة (مزدلفة)، وورد فيه أنها سميت بالمزدلفة لازدلاف الناس في منًى بعد الإفاضة . وقيل : لازدلاف آدم وحواء بها، أي : لاجتماعهما . وقيل : لنزول الناس بها في زُلَف الليل، وهو جمع أيضاً . وقيل : الزُّلْفَة : القربة، فسميت مزدلفة لأن الناس يزدلفون فيها إلى الحرم .

(٣٦) المصدر نفسه : مادة (جمع) .

(٣٧) البقرة : الآية ١٩٨ .

(٣٨) تفسير ابن كثير : ١/ ٢٤٢ .

(٣٩) أخبار مكة : ١/ ١٢٣ .

(٤٠) المصدر نفسه : ١/ ١٢٣ .

(٤١) صحيح البخاري : ٢/ ٢٠٤ .

(٤٢) الحيوان : ٥/ ٤١٨ . والراد : الطالب . والمزج : العسل . والسحل : النقد .

(٤٣) السيرة النبوية : ١/ ٢٧٤ . والمقربات : الخيل التي تقرب مرابطها من البيوت لكرمها، وشمل فيها الإبل أيضا .

(٤٤) المصدر نفسه : ١/ ١١٩ .

(٤٥) ديوان ذي الإصبع : ص٤٧ . وعذير الحي : من يعذر، أي : هاتوا من يعذر. وحية الأرض : يقال : فلان حية الأرض، وحية الوادي، إذا كان مهيبا يذعر منه، وقيل : حية الأرض : أي : حياتها . ولم يُرْعِ : لم يُبْقِ .

(٤٦) السيرة النبوية : ١/ ١٢٢ . ومواليه : بنو عمه، لأنه من عدوان، وعدوان وفزارة من قيس عيلان . ويدعو جاره : أي : يدعو الله، فيقول : اللهم كن لي جاراً ممن أخافه .

(٤٧) مروج الذهب : ٢/ ٣٠، ومجمع الأمثال : ١/ ٤١٠ .

(٤٨) القاموس المحيط : مادة (مناه)، ومعجم البلدان : مادة (منى)، وورد في المصدر الثاني : وقيل : سمي الموقف بمنى لأن آدم عليه السلام تمنّى فيها الجنة . وقيل : أمنى القوم، ومنى الله الشيءَ : قدّره، وبه سمي منى . وقيل : سمي منى لأن الكبش (الذي فُدي به إسماعيل عندما أراد إبراهيم الخليل ذبحه) مني به، أي : ذبح . وقيل : أخذ من «المنايا» وهي بليدة على فرسخ من مكة .

(٤٩) الاشتقاق : ص٢٨٢ . وغفيرة : مغفرة .

(٥٠) الأصنام : ص٢١ . والوجعاء : الإست . والمران : الرماح، والتقدير : طعنه مران فاتك .

(٥١) ديوان الأعشى : ص١٢٣ . والراقصات : الإبل التي تسرع في سيرها . والمخرم : منقطع أنف الجبل .

(٥٢) ديوان طرفة : ص١٧٠ .

(٥٣) الحماسة : ٤/ ١٦٣٥ . والهدي : من الإبل وغيرها ما يُعلم دلالة على تقدمته للنحر بمنى .

(٥٤) أديان العرب في الجاهلية : ص٦٤ . وثجّ : سال . والمقلّد : الذي عليه القلائد .

(٥٥) الحيوان : ٥/ ٣٧٦ . والعتر : الذبيحة تقدم للأصنام . والنسيك : لم أجدها، وفي القاموس المحيط : مادة (نسك) : النسيكة : الذبيحة . ولعله أراد تمييز هذا الذبح مما يقدم للأصنام الأخرى، وقد أقسم به كما أقسم بالأنصاب .

(٥٦) أخبار مكة : ١/ ٢٩ . والعقبة : موضع بمنى .

(٥٧) القاموس المحيط : مادتا (الحصبة) و(الجمرة) .

(٥٨) المصدر نفسه : مادة (الجمرة) .

(٥٩) ديوان الأعشى : ص٤٩ .

(٦٠) أخبار مكة : ١/ ٢٩ .

(٦١) السيرة النبوية : ٢/ ٣٥ . ومُغر : جمع أمغر، وهو الأحمر، أراد أنها مطلية بالدماء . وورد في «أخبار مكة : ٢/ ١٤٢» أن عمرو بن لحي الخزاعي نصب بمنّى سبعة أصنام، ووزعها على الجمرات الثلاث .

(٦٢) السيرة النبوية : ١/ ١٢٠ .

(٦٣) المصدر نفسه : ١/ ٥٣ .

(٦٤) قصائد جاهلية نادرة : ص٧٦.

(٦٥) السيرة النبوية : ١/ ٢٧٤.

(٦٦) الحيوان : ٥/ ١٢٩.

(٦٧) المفضليات : ص١١١. والمهدي : المحرم ساق الهدي. والمُلَبِّد : الذي لبّد شعره، من التلبيد، وهو أن يأخذ الحاج شيئاً من نبات الخطمي والآس والسدر، وشيئاً من الصمغ فيجعلها في أصول شعره وعلى رأسه، وذلك عند إحرامه للحج، انظر الحيوان: ٥/ ٣٣٧.

(٦٨) ديوان امرئ القيس : ص٤٣.

(٦٩) صحيح البخاري : ٢/ ٢١٧.

(٧٠) المصدر نفسه : ٢/ ٢١٩.

(٧١) السيرة النبوية : ١/ ١٢٠.

(٧٢) معجم الشعراء : ص٢٩٤. والقتار: الدخان من المطبوخ. والسفع : اللون الأسود أشرب بالأحمر.

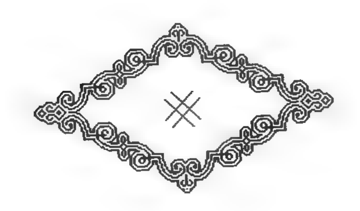
(٧٣) الحيوان : ٥/ ٣٧٥. زحف : جمع زحوف، وهي الناقة المتعبة. والرواح: أي عند الرواح. ومنّاتهم: جمع منّة كالقوة وزنا ومعنى، لكنها لا تناسب السياق، ولعله أراد بها جمع أمنية.

(٧٤) البقرة: الآية ٢٠٠.

(٧٥) تفسير ابن كثير : ١/ ٢٤٣.

(٧٦) ديوان الأعشى : ص١٩١. والقطين: القاطن، ويبدو أنه أراد به الكعبة المشرفة. والمسند: الدعي في قوم ليس منهم.

(٧٧) أيمان العرب في الجاهلية: ص٢٠ـ ٢١.



المصادر والمراجع

— القرآن الكريم.

— أخبار مكة : للأزرقي عبد الله بن أحمد (ت ٢٥٠هـ)، ط. مكة المكرمة ١٣٥٢هـ.

— أديان العرب في الجاهلية : لمحمد نعمان الجارم، ط. مصر ١٩٢٣م.

— الاشتقاق : لابن دريد محمد بن الحسن (ت ٣٢١هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط. بغداد ١٩٧٩م.

— الأصنام: لابن الكلبي هشام بن محمد (ت ٢٠٦هـ)، تحقيق أحمد زكي، ط. دار الكتب المصرية ١٩٢٤م.

— أيمان العرب في الجاهلية: لإبراهيم بن عبد الله النجيرمي (ت ٤٣٠هـ)، تحقيق محب الدين الخطيب، ط. القاهرة ١٣٤٣هـ.

— أيام العرب في الجاهلية: لمحمد أحمد جاد المولى وآخرين، ط. القاهرة ١٩٤٢م.

— البيان والتبيين: للجاحظ عمرو بن بحر (ت ٢٥٥ هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ط. مصر ١٩٦٨م.

— تاريخ اليعقوبي: لأحمد بن أبي يعقوب (ت ٢٩٢هـ)، ط. بيروت ١٩٥٥م.

— تفسير ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: لإسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، ط. البابي الحلبي، مصر.

— الحماسة: لأبي تمام حبيب بن أوس (ت ٢٣١هـ)، شرح المرزوقي أحمد بن محمد (ت ٤٢١هـ)، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط. القاهرة ١٩٥١م.

— الحيوان : للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ط. مصر ١٩٦٥م.

— ديوان الأعشى الكبير، ميمون بن قيس: تحقيق محمد محمد حسين، ط. القاهرة ١٩٦٠م.

— ديوان امرئ القيس: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. دار المعارف بمصر ١٩٨٤م.

— ديوان ذي الإصبع العدواني: تحقيق محمد العدواني ومحمد الدليمي، ط. الموصل ١٩٧٣م.

— ديوان طرفة بن العبد: تحقيق محمد علي الجندي، ط. القاهرة ١٩٥٨م.

— ديوان الطفيل الغنوي: تحقيق محمد عبد القادر محمد، ط. بيروت ١٩٦٨م.

— ديوان عمرو بن قميئة: تحقيق حسن كامل الصيرفي، ط. معهد المخطوطات العربية ١٩٦٥م.

— ديوان النابغة الذبياني: صنعة ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ)، تحقيق شكري فيصل، ط. بيروت ١٩٦٨م.

— الروض الأنف: للسهيلي عبد الرحمن بن عبد الله (ت ٥٨١هـ)، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، ط. القاهرة١٩٦٧م.

— السيرة النبوية: لابن هشام عبد الملك (ت ٢١٣هـ أو ٢١٨هـ)، تحقيق السقا والأبياري وشلبي، ط. البابي الحلبي، مصر ١٩٥٥م.

— الشعر والشعراء: لابن قتيبة عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط. دار المعارف بمصر ١٩٦٦م.

— صحيح البخاري: لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، ط. مطابع الشعب، مصر ١٣٧٨هـ.

— القاموس المحيط: للفيروز آبادي (ت ٨١٦ هـ)، ط. البابي الحلبي، مصر ١٩٥٢م.

— قصائد جاهلية نادرة: مختارة من مخطوط «منتهى الطلب في أشعار العرب لابن ميمون بن المبارك» (من رجال القرن السادس الهجري)، تحقيق يحيى الجبوري، ط. بيروت ١٩٨٢م.

— مجمع الأمثال: للميداني أحمد بن محمد (ت ٥١٨هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. مصر ١٩٥٩م.

— المحبّر: لابن حبيب محمد (ت ٢٤٥هـ)، تحقيق، إيلزة ليختن شتيتر، ط. دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند ١٩٤٢م.

— مروج الذهب: للمسعودي علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ)، ط. بيروت ١٩٦٥م.

— معجم البلدان: لياقوت شهاب الدين الحموي (ت ٦٢٦هـ)، ط. بيروت ١٩٥٥م.

— معجم الشعراء: للمرزباني محمد بن عمران (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ط. مصر ١٩٦٠م.

— المفضليات: اختيار المفضل الضبي (ت ١٧٨هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط. القاهرة١٩٦٨م.




أسباب تعيين القضاة في الدولة الإسلامية

د. حسين نصار

من طرائف التفكير الإسلامي أنه تناول كل الجوانب التي تتصل بتعيين القضاة، سواء ما كان منها علميا وما كان نظريا، فقد كان تعيين القضاة أحد الفروض التي قضت بها الشريعة.

وذهب المفكرون المسلمون إلى أن الأصل في الخليفة أن يكون هو القاضي أيضا. فإذا ما شغلته شئون الحكم عن شئون القضاء أوكل غيره به، أو فوض أمير الإقليم الذي ينوب عنه في حكمه باختيار من يضطلع بأعباء القضاء. ولو خلا أحد البلاد من القضاة، فنصب أهله على أنفسهم قاضيا، كان هذا التنصيب باطلا، إذا كان هذا البلد يتبع أحد الأئمة الحاكمين. فإن خلا العصر من إمام، وتعذر على أهل البلد الاحتكام إلى قاض مقلَّد من إمام سابق، وارتضوا بأحد العلماء، وقلدوه القضاء، واتفقوا على التعاون معه في تنفيذ أحكامه، كان هذا التقليد صحيحا[١].



وعندما نتصفح أوراق تـاريخ القضاء الإسلامي نجد الصـور الماضية جميعا. فقد كان الرسول ـ ﷺ ـ يحكم بنفسه فيما يعرض عليه من منازعات. وعين قضاة في البلاد البعيـدة عن المدينة مثل مكة واليمن، ووكل إلى بعض الصحابـة النظر في قضايا معينة. وائتسى به الخلفاء بعده في ذلك.

واستمر الخلفاء يعينون بأنفسهم قضـاة العاصمة والأقاليم المختلفة إلى أوائل العصر العباسي، وسار على حذوهم الخلفاء الأمويون في الأندلس، والفاطميون في مصـر. فقـد افتتح الكنـدي كتابـه عن قضاة مصر بتقليد عمـر بن الخطاب قيس بن أبي العـاص إياه [٢]، واختتم آخر ذيولـه بتقليد العزيز بـالله الفاطمي علي بن النعمان [٣].

وتولى كثير من الولاة تعيين القضاة في الأقاليم التي يتولونها. قال وكيع: «لما ولي الوليـد بن عبد الملك استعمل عثمان بن حيان المري، فاستقضى أبـا بكر بن محمد بن حزم. وكانت ولاة البلـدان إليهم القضاء، يولون من أرادوا ...»[٤]. وأول قاض عينـه والي مصر هو عـابس بن سعيـد المرادي الذي عينه مسلمـة بن مخلد سنـة ٦٠ هـ. وآخـر من ذكـرته ذيول الكنـدي أبو الطـاهر محمـد بن أحمد الذهلي الذي عينه كافور الإخشيدي سنة ٣٤٨هـ[٥].

وعندما أنشأ هـارون الرشيد وظيفة قاضي القضاة، وجعل مقـره بغداد فوض إليـه اختيـار قضـاة الأقاليم التابعـة للخلافـة العباسيـة فقـام بذلك طـوال عهدهـا.

ولما ضعف أمر المستنصر الفاطمي، وتغلب عليـه أمراء النواحي، وتلاحقت الأزمـات والضـوائق في مصر، استعان ببدر الجمالي والي عكـا. وأقـره في وزارته، وفوض إليه الأمور كلها، وجعل إليه أمـر القضاة والدعاة. ولقبه السيد الأجل،

أمير الجيوش، كافل قضاة المسلمين، هادي دعاة أمير المؤمنين، وصار هو الذي يولي القاضي والداعي، فيكون كل منهما نائبا عنه[٦].

وعلى الرغم من أن الجمع بين الحكم والقضاء انتهى بانتهاء العصر الأول، لم يخل الأمر ممن جمع بين الولاية والقضاء من آن لآخر مثل بلال بن أبي بردة الأشعري في البصرة، ثم سوار بن عبد الله أيام المنصور[٧]، وعبدالرحمن بن عبدالله سنة ٢٠٠ هـ، وعبد الجبار بن سعيد سنة ٢٠٢ هـ في المدينة[٨]، ومحمد بن إسماعيل بن عباد في أشبيلية[٩].

وفي سنة ٨٩٥ هـ كتب السلطان إلى يونس حاجب الشام بأن يفوض وظيفة قضاء الحنفية لمن يختاره ـ وكان نائب السلطان متغيبًا ـ فعين محب الدين ابن القصيف[١٠].

وكان بعض الولاة يعينون قضاة مؤقتين إلى أن يأتي قرار من الخليفة. ذكر ابن حجر اسم عبد الله بن بلال الحضرمي، وأعلن أن ابن يونس ذكره فيمن ولي قضاء مصر، ثم عقب قائلاً: «ولم يذكره أبو عمر الكندي، ولا من بعده. فيحتمل أن يكون ولاه بعض الأمراء عند موت أحد من قضاة مصر إلى أن يجيء الخبر من الخليفة بتعيين من يتولى عن الخليفة، حيث لا يكون لأمير مصر أن يقرر القضاة»[١١].

وعلى الرغم من كل ذلك، خلت بعض الأقطار من القضاة مددا متفاوتة، وبخاصة في أيام الفتن. ذكر الكندي أن عثمان بن قيس بن أبي العاص مات بعد مقتل عثمان، فلم يكن بمصر قاض حتى قام معاوية، وحدث الأمر نفسه أيام الفتنة بين الأمين والمأمون، وبعد وفاة بكار بن قتيبة قاضي أحمد بن طولون سنة ٢٧٠ هـ، ومقتل مالك بن سعيد الفارقي سنة ٤٠٥ هـ[١٢].

وحرص الحكـام في أول الأمر على أن يختـاروا القضاة من العـرب، ثم اكتسح غيرهم المنصب كما اكتسحوا غيره من المنـاصب الكبيرة. فكـان أول مولى تـولى القضـاء في المدينـة عبـد الله بن زيـاد بن سمعــان من قِبَل محمـد بن خــالــد القسري[١٣]، وأول من ولي القضـاء بمصر من غير العـرب عبــد الله بن يـزيـد الصنعاني من قبل عمر بن عبد العزيز [١٤].

وكان الحكام يلجئـون إلى الاستشارة عندما يحتاجـون إلى تعيين أحد القضاة. روى وكيع أن يزيد بن عمـر بن هبيرة قدم الكوفة، فشـاور في القضاء، فأشاروا عليه بالمغيرة بن عيينة بن النهاس، فـدعا به، فقال: اجلس على القضاء. قال مستنكرا: القضـاء؟ قال: نعـم. قـال: والله إن القضـاء شيء مـا أحسنه. قال: اجلس على ما تؤمر. قـال: والله إن كنت صادقًا ما يحل لك أن توليني، وإن كنت كاذبًا ما يحل لك أن توليني. قال ابن هبيرة: لو كنت أعرابيا ثم خرج منك هذا الكـلام لوليتـك. فجلس على القضــاء، ثم استعفاه فأعفــاه [١٥].

وروى المنذر بن نافع قال: كنت أقوم على رأس هشام بن عبد الملك، فكتب إليه نمير بـن أوس قاضي الشام يستعفيـه من القضــاء، ويذكر ضعـف بدنـه. فقال هشام لمن حولـه: دلـوا أمير المؤمنين على قاض. فقالوا: يحيى بن يحيى. فقال: ذلك أرفع من القضــاء، ذلك صاحب متين. قالـوا: يزيد بن يـزيد بن جـابر. قـال: ذلك رجل شغلــه أمير المؤمنين مع أبيـه. قـالوا: يـزيـد بن أبي مالك. قال: اكتب لـه عهده[١٦].

وروى وكيع أن أبا عـون عبد الملك بن يزيد أو صـالح بن علي شاور في رجل يوليه القضـاء في مصر، فأشير عليه بثلاثة نفر، ثم استطاع أن يحمل أبـا خزيمة إبراهيم بن يزيد الرعيني على أن يتولاه [١٧].

وقد كشفت الأخبار عمن كان الحاكم يستشيرهم من أجل تعيين القاضي. فكان على رأسهم أهل القطر الذي يريد أن يعين قاضيا له. روى الكندي أن وفداً من أهل مصر كانوا بالعراق، فدخلوا على أبي جعفر المنصور يوما، فقال لهم: أعظم الله أجركم في قاضيكم أبي خزيمة. ثم التفت إلى الربيع، وقال له: انتخب لأهل مصر قاضيا. فقال عبد الله بن عبد الرحمن بن خديج: ماذا أردت بنا ـ يا أمير المؤمنين ـ أردت أن تشهرنا في الأمصار بأن بلدنا ليس فيه من يصلح لقضائنا حتى تولي علينا من غيرنا؟. قال: فسم رجلا. قال: أبا معدان عامر بن مرة اليحصبي. قال: إنه لخيار، ولكن به صمم، ولا يصلح الأصم للقضاء. قال: فعبدالله بن لهيعة. قال: فابن لهيعة [١٨].

وروي أن عبد الله بن طاهر أمر بإحضار أهل مصر يوم الإثنين لعشر خلون من رجب سنة اثنتي عشرة ومائتين، فحضروا، فقال ابن طاهر: إن جمعي لكم لترتادوا لأنفسكم قاضيا. فكان أول من تكلم يحيى بن عبد الله ابن بكير فقال: أيها الأمير: ولِّ قضاءنا من رأيت، وجنبنا رجلين: لا تول قضاءنا غريبًا ولا زراعا. ثم تكلم أبو ضمرة الزهري فقال: أصلح الله الأمير: أصبغ بن الفرج الفقيه العالم. فاعترض سعيد بن عفير قائلا: أصلح الله الأمير: ما بال أبناء الصباغين والمقامصة يذكرون في المواضع التي لم يجعلهم الله عز وجل لها أهلا. فقام أصبغ فأخذ بمجامع ثوب سعيد وقال له: أنت شيطان، ومن أين علمت أني من أبناء الصباغين؟ وارتفع الأمر بينهما حتى كادت تكون فتنة. فذكر عبدُ الله بن عبد الحكيم عيسى بن المنكدر وأُثني عليه بخير. فقلده ابن طاهر [١٩].

وتكرر المشهد في مصر بعد مئة سنة عام ٣١٢ هـ. قال الكندي: «ولما صرف أبو عبيد عن القضاء بمصر، ورد كتاب من أبي يحيى عبد الله بن إبراهيم بن

محمد بن مكرم إلى جماعة من شيوخ مصر أن يختاروا رجلا يتسلم الأمر من أبي عبيد. فوقع اختيارهم على أبي الذكر. فسلم منه . . .»(٢٠).

ومثله وقع أيام الإخشيد الذي كان له أمر قضاة البلاد بنواحي مصر. روى الكندي : «ثم جمع وجوه الناس، واستشارهم فيمن يصلح للحكم. . .»(٢١).

كذلك فعل كافور. روي في «قضاة مصر»: «ثم جعل الأمر إلى أبي الطاهر محمد بن أحمد باتفاق من أهل البلد ورضا منهم به. فأثنوا عليه عند كافور، فسلم الأمر إليه النصف من ربيع الآخر سنة ٣٦٦ هـ» (٢٢).

وطبيعي أن الحاكم لم يكن يستشير عامة الناس فيمن يعينه قاضيا، وإنما كان يخص العلماء وأهل الحل والعقد بالاستشارة. قال سحنون إمام المغرب : «مات بعض قضاة أفريقية فقدم رسول الخليفة، وجمع العلماء، واستشارهم في قاض يوليه» (٢٣).

وعندما ابتدعت الدولة تعيين أربعة قضاة في العاصمة لكل واحد من المذاهب السنية، كان الحاكم يستشير علماء المذهب الذي يراد تعيين قاض له. ذكر الأسدي أن الأمير نوروز طلب جماعة العلماء الشافعية في يوم الأحد تاسع عشر رجب من سنة ٨١٦ هـ إلى دار السعادة بدمشق، لتعيين قاض من أهل العلم. فوقع الاتفاق على تاج الدين عبد الوهاب بن أحمد الزهري (٢٤).

وفي يوم الإثنين رابع شوال من سنة ٨٩٤ هـ ورد مرسوم شريف من القاهرة إلى دمشق بعزل زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الحسباني من قضاء الحنفية، وأن يختار الحنفية لهم قاضيا (٢٥).

وتعطينا الأخبار عوامل متعددة حدت بالحكام إلى تولية القضاة، إلى جوار المشورة. ويمكن أن نقول : إن أول هذه العوامل إعجاب الحاكم بأحد

الرجال. ولـم يكن هذا الإعجاب لمجرد الإعجـاب بل قام على أسس وطيدة في أغلب الأحيان.

وتكشف أقدم الأخبار أن إعجاب الحاكم كان بقدرة الرجل على فهم ما يلقى أمامه، وتدبر الظروف، واستنباط الأمر، مما يؤدي إلى ترجيح سـلامة أحكامه. روى الشعبي أن سبب توليـة عمر بن الخطـاب كعب بن سور قضـاء البصرة أنه كان جـالسا عنده. فجاءت امـرأة فقالت: يا أمير المؤمنين مـا رأيت رجلا قط أفضل من زوجي، إنـه ليبيت ليله قـائما، ويظل نهاره صـائما في اليوم الحار، مـا يفطـر. فاستغفـر لها وأثنى عليهـا قائلا: مثلك أثنى بـالخير. واستحيت المرأة فقامت راجعة. فقال كعب: يـا أمير المؤمنين هلا أعديت المرأة على زوجها، إذ جاءتك تستعـديك؟ قال: أو ذاك أرادت؟ قال: نعـم. فردهـا، وقال: لا بأس بـالحق أن تقـوليه، إن هـذا زعـم أنك جئت تشتكين زوجك أنـه يتجنب فراشك. قالت: أجل، إني امرأة شابة، وإني أتتبع ما يتتبع النساء. فأرسل إلى زوجهـا فجاءه. فقـال لكعب: اقض بينهما، فإنك فهمت من أمـرهما ما لـم أفهمه. فقال كعب: أمير المؤمنين أحق أن يقضي بينهما. فقال: عزمت عليك لتقضين بينهما. قـال: فإني أرى كأنها امرأة عليهـا ثلاث نسـوة، هي رابعتهن، فأقضي لـه بثلاثة أيام ولياليهن يتعبد فيهن، ولها يوم وليلة. فقال عمر: والله ما رأيك الأول بأعجب من الآخر، اذهب فأنت قاض على أهل البصرة (٢٦).

وذكر وكيع أن سبب تـولية إياس بـن معاوية المزني قضـاء البصرة أن عمر بن عبـد العزيـز وجّـه رجـلا إليها، وأمـره بالمسألـة عن إيـاس والقاسم بن ربيعـة الجوشني، وتفتيشهما عن نفسيهما ليولي أولاهما ذلك. فجمع بينهما وسألهما فقال إيـاس للرجل: سل عني وعنـه فقيهي المصر الحسن وابن سيرين، فمن أشـارا عليك بتوليته وليته. وكان القـاسم يجالسهما وإياس لا يفعل. فعلم القاسم أنه

إن سألهما أشارا به، فقال للرجل : أيها الرجل ليس بك حاجة إلى أن تسأل عني وعنه، اسمع ما أقول لك، وأحلف عليه : والله الذي لا إله إلا هو ما أنا بصاحب ما تريدني عليه ولإياس أعلم به وأقوى عليه، فإن كنت عندك صادقا فما ينبغي أن تتركه وتوليَني، وإن كنت عندك كاذبا فما ينبغي أن تولي كذابا. فتحير الرجل وهم بتولية إياس. فقال هذا له : إنك وقفته بين الجنة والنار، فخاف على نفسه ففداها بيمين حانثة، يتوب منها ويستغفر ربه، وينجو بها من هول ما أردته عليه. فقال الرجل : أما إذ فطنت لهذا فأنت أفهم منه. وولاه(٢٧).

كذلك كان العلم سببًا في تولية كثير من القضاة. قال السخاوي : ثم استقر شمس الدين محمد بن أحمد البساطي في قضاء المالكية بمصر، في يوم السبت خامس عشر جمادى الأولى سنة ثلاث وعشرين وثمانمائة، بعد موت الجمال عبد الله بن مقداد الأقفهسي، وذلك في آخر الأيام المؤيدية. وقدمه على قريبه الجمال يوسف رغبة فيما ذكر له عنه من الفاقة، والتعفف، مع سعة العلم، وكونه أفقه وأكثر معرفة بالفنون منه، وإن كان الجمال أسن وأدرب بالأحكام وأثبت(٢٨).

وكانت الصلابة في إعلان الحق والتمسك به والعمل على تنفيذه من الأسباب المهمة في تعيين القضاة. ذكر الشعبي أن السبب في تولية عمر بن الخطاب شريح بن الحارث الكندي قضاء الكوفة أن عمر أخذ من رجل فرسا على سوم يحمل عليه رجلا، فعطب الفرس. فقال عمر : اجعل بيني وبينك رجلا، فقال الرجل : اجعل بيني وبينك شريحا. فأتيا شريحا فقال : يا أمير المؤمنين أخذته صحيحا سليما على سوم، فعليك أن ترده سليما كما أخذته. فأعجبه ما قال ثم بعثه قاضيا(٢٩).

وقال محمد بن عمر العنبري : سألت حسن بن عبد الله بن الحسن العنبري أيام ولي قضاء البصرة في خلافة المعتصم، فقلت : ابن أبي دؤاد كان أشار بك ؟ قال : لا، ما كان له في ذلك أمر ولا نهي. قلت : فما كان سببه؟. قال : وليت مظالم فارس أيام المأمون، وعلى خراجها محمد بن الجهم. فظلم الناس فتظلموا إليّ. فنظرت في أمره وكتبت إلى المأمون فيما صح عندي، وكان منقطعا إلى المعتصم. فأمر المأمون بإشخاصي إليه ليشافهني، وأشخص محمد بن الجهم. فلقيني المعتصم بين السترين وأنا أدخل إلى المأمون فقال : إن محمد بن الجهم منقطع إليّ فأحسن فيما بينك وبينه. فقلت : إن لم أُسأل عنه فليس عندي في أمره إلا الصدق. فكأنما فقأت في وجهه حب الرمان من غضبه. فدخلت على المأمون فقال : ما تقول في محمد بن الجهم ؟ فقلت : يا أمير المؤمنين ظلم الناس وأخذ أموالهم. قال : يعزل وينصف الناس منه. فحدثني بعض من أثق به أن المعتصم قال لمحمد بن الجهم : ما منعك أن ترضي هذا الأعرابي ؟ قال : بم كنت أرضيه ؟ حملت له ثلاثمائة ألف درهم فلم يقبلها. فلما مات عيسى بن أبان دخل ابن أبي دؤاد على المعتصم يعزيه فقال له المعتصم : التمس للبصرة رجلا قاضيا وعجل. قال : ليس عندي رجل أوليه بالعجل. قال المعتصم : فما فعل الأعرابي العنبري الذي كان على مظالم فارس ؟ قال : هو عليها. قال : قد وليته. قال : خار الله لأمير المؤمنين[٣٠].

وذكر الخشني أن السبب الذي قدّم سليمان بن أسود الغافقي عند الأمير محمد بن عبد الرحمن وأحله بقلبه محل الجلالة، حتى ولاه قضاء الجماعة بقرطبة أمران :

أحدهما : أن الأمير محمدا إذ كان بماردة من مدن الأندلس - في حياة أبيه - تطاول بعض أعوانه فانتزع من رجل ابنته. فلجأ الرجل المظلوم إلى سليمان

ـ وكان قاضيا بماردة ـ فاستغاث به . فكتب إلى الأمير محمد يعلمه بالخبر فأبطأ عليه الجواب بما أحب منه من الإنصاف . فركب دابته ووقف بباب القصر وكتب إلى الأمير : هذه طريقي إلى أبيك إن لم تغير على أعوانك ما صنعوا . فبلّغه الأمير محمد ما أحب من الإنصاف . فلما ولي محمد الخلافة قيل لسليمان : اخرق الأرض وادخل فيها ، فقد علمت ما قدمت إلى الأمير محمد إذ كان بماردة . فلم ير منه مكروها . بل كان حظيا عنده مقدما لديه ، وكان أحد الأربعة الداخلين عليه فيما يحتاج من شهادة واستفتاء .

والثاني أنه لما عزل سليمان عن قضاء ماردة وافى باب القصر بقرطبة ، وكتب إلى الأمير محمد : إن بيدي مالا تجمّع من أرزاقي وجب عليّ صرفه إلى بيت المال وهو مما حاسبت فيه نفسي من أيام الجُمع وأوقات الأشغال والأحيان التي وجب عليّ فيها النظر فلم أنظر. فخرج إليه الجواب من عند الأمير : هو لك صلة من عندنا . فأبى أن يقبله حتى يقبض منه [٣١] .

ويتضح من الأخبار السابقة أن عفة النفس والتنزه عن المال الحرام أو ما يراه الإنسان حراما كانا سببا في اختيار القضاة أيضا .

وكان إعجاب الحاكم بورع شخص ما سببا في اختياره قاضيا . روى عبدالله بن المسيب العدوي : وَفَدَ وَفْدٌ من أهل مصر على سليمان بن عبد الملك ، وفيهم عبد الله بن يزيد بن خذام الصنعاني . فسألهم سليمان عن شيء من أهل الغرب . فأخبروه بما يحب ، ولم يتكلم عبد الله بشيء . فلما خرجوا قال له عمر بن عبد العزيز : ما منعك من الكلام يا أبا مسعود ؟ قال : خفت الله أن أكذب . فحفظها له عمر. فلما ولي الخلافة كتب إلى والي مصر بولاية عبد الله القضاء . فوليه من سنة مئة إلى خمس ومئة [٣٢].

وكانت فصاحة الرجل وقدرته الخطابية مما يؤدي به إلى القضاء. رووا أن أبا جعفر المنصور همَّ أن يُسكِّر نهر بن عمر. فوفد إليه وفد من أهل البصرة، فيهم سوار بن عبد الله. فكلموه فقال سوار : يا أمير المؤمنين إن أردت أن تقتل مئة ألف من الناس عطشا فأسكِرْهُ، ويا أمير المؤمنين : إني أحذرك أهل البصرة. فقال: يا سوار: أتخوفني بأهلَ البصرة؟، لهممت أن أوجه إليهم بقائد يجثم على أكبادهم حتى يأتي على آخرهم. قال: يا أمير المؤمنين لم أذهب حيث ذهبت، ولكن خوفتك دعوة اليتيم والأرملة ومن لا حيلة له. فأضرب عما كان عزم عليه، وقال : اكتبوا عهد الأحمر على القضاء (٣٣).

ورووا أن السبب في تولية صالح بن عمر الكناني قضاء الشافعية بمصر أن السلطان أمر أخاه جلال الدين أن يخطب بالناس في العيد، وإلا فليعين من يصلح للخطبة. فعرض ذلك على كل من ولديه وابن أخيه تقي الدين، فما جسر أحد منهم على ذلك. فعين حينئذ أخاه، وكان دربا بها. فخطب بالسلطان والعسكر فأعجبتهم جهورية صوته، واستقر في أنفسهم أنه عالم. ولما مات أخوه أقروه عوضه في تدريس الفقه في المدرسة الخشابية والنظر عليها بجامع عمرو. ولما صرف الولي العراقي عن قضاء الشافعية بمصر في سادس ذي الحجة سنة ست وعشرين وثمانمائة عين في مكانه(٣٤).

وقال الخشني : كان عمرو بن عبد الله صنيعة للأمير محمد ـ رحمه الله ـ من قبل أن يلي الخلافة، وكان عارفًا بفضله وعقله وأدبه، فقدمه على تجربة، وولاه عن خبرة، وقلده قضاء الجماعة سنة خمسين ومائتين (٣٥).

وكان الوفاء والأمانة سبباً في تعيين بعض القضاة. روى أصبغ بن خليل : كنت جالسا عند يحيى بن يحيى حتى أتاه سعيد بن محمد بن بشير فجلس. فرآه يحيى مغموما فقال له : ما دهاك ؟ فقال له : هَمٌّ طرأ علي. قال : وما هو، فما

عليك أُذْنٌ ولا عَيْــنٌ؟ . فقال : إن ربيعـا القـومس أودعني مالا عظيما، وهـذا الهاتف يهتف : «من كان عنده لربيع مال أو وديعة فلم يظهره بعد ثلاث سفكنا دمـه وأنهينا مالـه» . فاستهول يحيى الخبر واستعظمـه وأكب يفكر طويلاً ثم قال لـه : وما تـريد أن تصنع، أرى ـ والله ـ ألا تخفر أمـانتك للحديث الذي أتى : (إن الأمانة تؤدى إلى البر والفاجر، والرحم توصل : برة كانت أو فاجرة، والعهد يوفى بـه للبر والفاجـر) . فنمى الحديث وفشا حتـى انتهى إلى الأمير. فاستـدعاه وخرج إليه الآذن من عند الأمير فقال لـه : ما دعاك إلى ستر ما أودعك ربيع وقد سمعت مـا هتف عنا الهاتف، ومـا أظهرنـا من العزيمـة في ذلك ؟ فطلب من الآذن أن يعلم الأمير أنه إنما فعـل ذلك للحديث الذي أتـى، ورواه لـه . فأنهى الآذن ذلك إلى الأمير، فأوصى الـوزراء قائلا: هذا رجل صـالح فولـوه القضاء . فكان ذلك سببا لولايته القضاء(٣٦) .

وكانت الرئاسـة والشهامة سببا في تولية بعض القضـاة . ذكر السخاوي أنه لما مات القاضي ولي الدين السنباطي في ليلة الجمعـة تاسع شهر رجب سنة إحدى وستين وثمانمائة، التمسوا مـن يصلح للاستقـرار بعده في قضـاء المالكية بمصر، وتطاول لـذلك غير واحـد . فاقتضى رأي الجمالي نـاظر الخاص استقـرار حسام الدين محمد بن أبي بكـر المعروف بابن التنسي فيه لما علمه من رئاستـه وشهامته . فتـم لـه ذلك (٣٧) .

وكان الإخـلاص للدولـة وصـاحبها الحق واحـداً من الأسبـاب إلى القضاء . روى النباهـي أن قضاء مدينـة وادي آمش عرض على محمـد بن محمد بـن هشام أيام خلاف بني أشقولـة بها، على السلطان أبي عبد الله المدعو بـالفقيه . فامتنع لمكـان الفتنـة إلا أن يـأتي التعيين من قبل أمير المسلمين المحق، فأعـرضوا عنـه وقدموا غيره . فلم يرض النـاس به ودعت الضرورة الرؤساء إلى طلب التعيين من

السلطان، فأنفذ لهم المطلوب. ولما ذهبت الفتنة وتملك السلطان المدينة، نقله إلى مدينة المرية. وعند وفاة قاضي العاصمة استقدمه وقلده قضاءها[٣٨].

كذلك عندما رشح مجد الدين إسماعيل بن إبراهيم البلبيسي للقضاء أيام الملك الظاهر، استدعاه ثم سأله عن اسمه ونسبه، فذكره له. فأمر الظاهر بعض خدمه فأحضر كيسا من الحرير الأسود. فأخرج منه ورقا وأمر بعض مماليكه أن يتصفح الأسماء، هل فيها اسمه؟ فلم يجدوه. فسأله: هلا كتبت في الفتاوى التي كتبت ضدي أيام المحنة؟ فذكر له أنه امتنع واستتر بمنزله فولاه وصار عنده من المكرمين [٣٩].

وكان من الأسباب في تولي القضاء توصيةُ القاضي الموجود بأحد الرجال، فيتم تعيينه إذا ما كان ذلك القاضي مرضيا. قال يزيد بن أبي مالك: كان أبو الدرداء يلي القضاء بدمشق، وكان مقريً أهل دمشق وعالمهم، يهابه معاوية بن أبي سفيان ويتأدب معه. فلما حضرته الوفاة، قال معاوية: من ترى لهذا الأمر؟ قال: فضالة بن عبيد. فلما مات أرسل إلى فضالة فولاه [٤٠].

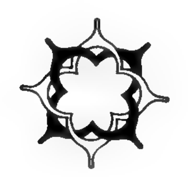
وذكر ابن حجر أن خير بن نعيم الحضرمي قرر في قضاء مصر في سنة ١٢٠ هـ بإشارة من سلفه توبة بن نمر [٤١]. وذكر وكيع أن أبا الطاهر عبد الملك بن محمد الحزمي قاضي مصر استعفى سنة ١٧٤ هـ، فقالوا له: أشر علينا برجل. فأشار عليهم بالمفضل بن فضالة، فعينوه [٤٢].

وقال ابن كثير في تاريخه: لما حضرت الوفاة القاضي كمال الدين الشهرزوري - الذي ولي القضاء لنور الدين زنكي، فكان من خيار القضاة - أوصى بالقضاء لابن أخيه ضياء الدين بن تاج الدين. فأمضى ذلك السلطان الملك الناصر

صلاح الـدين رعايـة لحق الكمال الشهرزوري، مع أنـه كان يجد عليـه بسبب ما كان بينه وبينه حين كان صلاح الدين شحنة بدمشق (٤٣).

وعين كثير من القضاة بتزكية العلماء أو أحدهم لـه. روى ابن حجر أن رجلا مكفـوفا من أهل العلم بـالنحو واللغـة يقـال لـه أبـو الفضل جعفر قـدم على الحاكم في مصر. فأعجب بـه وخلع عليه ولقبـه عـالم العلماء. وخلا بـه الحاكم فجعل يسأله عمن يصلح من الناس للقضاء. فلم يزل يذكر حتى وقع الاختيار على أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي العوام السعدي. فقيل للحاكم: ليس هو على مـذهبك ولا على مـذهب من سلف من آبـائك. فقـال: هو ثقـة مأمـون مصري عـارف بـالقضـاء وبأهل البلـد، ومـا في المصريين من يصلح لهذا الأمـر غيره(٤٤).

وعين كثيرون بتزكيـة بعض الكبراء لهم. فقد عين خـالد بـن عبد الله القسري عيسى بن المسيب البجلي على قضـاء الكـوفة بإشـارة من أبـان بن الوليـد (٤٥). وعين جمال الدين عبـد الله بن أحمد التنسي على القضاء بالقاهـرة بعد صرف ابن خلدون بعناية قطلوبغا الكركي (٤٦).



الهوامش

(١) الماوردي، أدب القاضي: ١/ ١٣٧.
(٢) ٣٠١.
(٣) ٤٩٥.
(٤) أخبار القضاة: ١/ ١٤١.
(٥) الكندي: ٣١١، ٤٩٣.
(٦) ابن حجر، رفع الإصر: ١٣٢.
(٧) وكيع، أخبار القضاة: ٢/ ٣٧، ٨١، ٨٤.
(٨) وكيع: ١/ ٢٥٦ـ٢٥٧.
(٩) النباهي، تاريخ قضاة الأندلس: ٩٤.
(١٠) ابن طولون، قضاة دمشق: ٢٣١.
(١١) رفع الإصر: ٢٨٢.
(١٢) الكندي: ٣٠٢، ٤٤١، ٤٧٩، ٤٩٦.
(١٣) وكيع: ١/ ٢٢٢.
(١٤) ابن حجر: ٣٠٦.
(١٥) وكيع: ٣/ ٢٣. وانظر ٢/ ١٣١، ١٤٥، ١٥٧، ٣/ ٢٣٥.
(١٦) نفسه: ٣/ ٢٠٦.
(١٧) نفسه: ٣/ ٢٣٢.
(١٨) قضاة مصر: ٣٦٨، ٤٩٣. وكيع: ٣/ ٢٣٩. ابن حجر: ٢٩١، ٣٢٠.
(١٩) الكندي: ٤٣٣.
(٢٠) قضاة مصر: ٤٨١.
(٢١) نفسه: ٥٧٣.
(٢٢) نفسه: ٤٩٣.
(٢٣) النباهي: ٢٠.
(٢٤) ابن طولون: ١٤٧.
(٢٥) نفسه: ٢٣١.

(٢٦) وكيع: ١/ ٢٧٥. النباهي: ٢٢. نهاية الأرب: ٦/ ٢٨٦.

(٢٧) وكيع: ١/ ٣١٢.

(٢٨) ذيل رفع الإصر: ٢٢٧.

(٢٩) وكيع: ٢/ ١٨٩.

(٣٠) نفسه: ٢/ ١٧٣.

(٣١) قضاة قرطبة: ٧٣.

(٣٢) الكندي: ٣٣٨. ابن حجر: ٣٠٥.

(٣٣) وكيع: ٢/ ٥٨.

(٣٤) الذيل: ١٦٠.

(٣٥) ٦٧.

(٣٦) الخشني: ٣٩.

(٣٧) الذيل: ٢٦٠.

(٣٨) النباهي: ١٣٧.

(٣٩) ابن حجر: ١١٨.

(٤٠) قضاة دمشق: ٢.

(٤١) نفسه: ٢٢٦.

(٤٢) وكيع: ٣/ ٢٣٧. الكندي: ٣٨٤.

(٤٣) قضاة دمشق: ٤٧.

(٤٤) ابن حجر: ١٠٢.

(٤٥) وكيع: ٣/ ٢٢ـ٢٣.

(٤٦) ابن حجر: ٢٨١.



ظاهرة التطفل على مائدة التاريخ

أ. د. سامي الصقار

لا أدري أهو من حسن حظ التاريخ أم من سوء حظه، أن يُقبل كثير من المتطفلين على مائدته، بخلاف العلوم الأخرى التي قلما نجد أحداً من غير أربابها يسمح لنفسه بخوض مواضيعها والجرأة على الكتابة فيها. أما التاريخ فيبدو أن أبوابه مشرَّعة مفتوحة يدخلها من يشاء، ويكتب في موضوعاته من يريد حتى ولو كان غير مؤهل للكتابة التاريخية، كأن الكتابة فيه لا تحتاج إلى إعداد خاص أو توفير الآلات والمعدات الضرورية مع التدريب اللازم! ولهذا فالمجلات العامة والصحف تزخر بالمقالات التي تتناول جوانب من التاريخ، ولا سيما التاريخ الإسلامي الذي أصبح مشاعاً للجميع، فيكتب فيه الناس دون أن يراعوا القواعد المنهجية من رجوع إلى المصادر وتوثيق للمعلومات أو مناقشة للروايات واستخلاص للنتائج.

أنا لا أنكر أن هناك بين الهواة من يستطيع أن يؤدي للكتابة التاريخية حقها، ويخرج بدراسة ناضجة تزيد في غنى المكتبة التاريخية وتدعمها. ويحضرني الآن الكتاب القيم الذي صنفه الأستاذ عباس العزاوي ـ رحمه الله ـ بعنوان «العراق بين احتلالين» الذي غطى فيه حقبة تاريخية في غاية الأهمية تقع بين الاحتلال المغولي لبغداد في عام ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م، والاحتلال البريطاني للعراق في سنة ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م. ويقع الكتاب في ثمانية مجلدات، وقد احتاج المؤلف في تأليفه إلى مراجعة عدد كبير من المصادر في مختلف اللغات، ومنها اللغتان الفارسية والتركية اللتان يجيدهما الأستاذ العزاوي ــ رحمه الله ــ. وقد ساعده إتقانه لهاتين اللغتين علاوة على اللغة العربية في تصنيف هذا الكتاب القيم رغم أن المؤلف ــ رحمه الله ــ لم يكن من أهل التاريخ، وإنما كان من رجال القانون البارزين، ولكن ليس كل المتطفلين على الكتابة التاريخية هم على شاكلة الأستاذ العزاوي وفي كفاءته ومستواه.

إن الذي دعاني إلى طرق هذا الموضوع هو ما نشرته جريدة «الشرق الأوسط» الصادرة في لندن في العدد (٥٢٣٢) ليوم الجمعة الموافق ٣ من شوال ١٤١٣هـ/ ٢٦ من آذار (مارس) ١٩٩٣م عن وسائل الإنارة في المساجد في العصور الإسلامية، من إعداد مكتب الجريدة في باريس، تناول المقال الوسائل التي استعملها المسلمون في إنارة المساجد، ومنها السُرُج التي تصنع من النحاس أو الفخار، وتوقد بالزيت والقناديل والشموع التي يُصنع لها قواعد خاصة عرفت بالشمعدانات، وما إلى ذلك. في الحقيقة أن الموضوع مهم وطريف ولا يتسع له مقال عابر، خاصة وأنه يشمل العصور الإسلامية كلها على مدار ١٤ قرناً من الزمان. ولكن الذي أريد مناقشته ليس هذه النقطة، وإنما هدفي هو إلقاء الضوء على ما اتسم به المقال من عدم الدقة التي ينبغي مراعاتها

في مختلف الدراسات ومنها الدراسات التاريخية، وغياب التوثيق، وإلاّ لصار بوسع كل من هبَّ ودبَّ أن يختار ما يحلو له من الموضوعات، ويحبّر فيه بضع صفحات، ويدفعها إلى المطبعة للنشر، ويزعم أن ما كتبه هو بحث في التاريخ!
إن لي على هذا المقال عدداً من الملحوظات هي :

١ - جاء في المقال (ص ٢٠ من الجريدة) النص الآتي: «قال ابن الزبير في كتاب (الذخائر والتحف): لما ولي محمد الأمين الخلافة بعد أبيه هارون الرشيد سنة ثلاث وتسعين ومئة أمرني أن أحصي ما في الخزائن من الكسوة والفرش . . . وألف نور للشمع . . . إلخ».

هنا ينبغي التوقف عند كلمة «أمرني» التي توحي من النص السابق بأن المأمور هو ابن الزبير مؤلف كتاب (الذخائر والتحف)، إذ لم يرد ذكر أي شخص آخر وجّه إليه الأمين أمره بالإحصاء، إلا أن ذلك من باب المستحيلات لأن الأمين ـ كما هو معروف ـ تولى الخلافة في عام ١٩٣هـ، في حين أن ابن الزبير هو من أهل القرن الخامس الهجري، أي عاش بعد ذلك بحوالي ثلاثة قرون، ولا بد أن الشخص الذي قام بالإحصاء هو شخص آخر، وهو الذي نقل ابن الزبير أقواله، ولكن فات على كاتب المقال أن يذكره، مما يدل على أن الكاتب لم يألف قواعد منهج البحث التاريخي. ويؤيد هذا الظن أن الكاتب الفاضل لم يكلف نفسه عناء الإشارة إلى رقم الصفحة في كتاب (الذخائر والتحف) التي رجع إليها، فضلاً عن طبعة الكتاب، وما إلى ذلك من التفاصيل الواجب ذكرها عند الإشارة إلى المصادر وفقاً للقواعد المذكورة.

ولدى مراجعة كتاب (الذخائر والتحف ـ طبعة الكويت في سنة ١٩٥٩م). نجد في القصة رقم (٣٠٢) في الصفحة (٢١٤) أن الفضل بن الربيع هو صاحب ذلك القول، وأن الأمين قد أمره بإحصاء ما في خزائن أبيه. والفضل

هذا كان حاجباً للرشيد ثم تولى القيام بشئون الوزارة للأمين من بعده، وقد توفي في عام ٢٠٨هـ ـ انظر «شذرات الذهب» لابن العماد الحنبلي، طبعة بيروت، ج٢ : ص٢٠ ـ. وهكذا فإن الشخص الذي أمره الأمين بالإحصاء هو الفضل وليس ابن الزبير. والجدير بالذكر أن هناك شخصاً يدعى ابن الزبير أيضاً، هو أحمد بن علي الغساني، ويعرف بالرشيد الأسواني، وكان مشاركاً في عدد من العلوم، وقد توفي في سنة ٥٦٣هـ ـ انظر «معجم المؤلفين» لعمر رضا كحالة، ج١ : ص٣١٥ ـ ولذا ينبغي ألا يخلط بين الاثنين.

ثم هناك ما قاله كاتب المقال عن وجود «ألف نور للشمع» بين تركة الرشيد التي أُحصيت، وقد وقع في قوله هذا شيء من التصحيف، إذ لا وجود لكلمة «نور» في النص الأصلي، وإنما هي (تور) بالتاء المثناة، والمقصود بها كما في معجمي «الصحاح» و «لسان العرب» هو الإناء، وزاد على ذلك المستشرق (دوزي) في معجمه المسمى «تكملة المعاجم العربية» أن كلمة «تور» وتجمع على «أتوار» هي المشكاة والثريا والشمعدان. ويؤيد ذلك قول ابن الزبير إن الفضل ابن الربيع وجد في تركة الرشيد «ألف تور للشمع» أي «ألف شمعدان». ويؤكد هذا المعنى ما ورد في مواضع أخرى من كتاب «الذخائر والتحف» نفسه، ففي القصة رقم ٩١ (ص٧٩) ورد ذكر هدية بعث بها طغريل بك السلجوقي إلى ملك الروم في عام ٤٤٨هـ، كان ضمنها مئة قطعة «أتوار فضة بشمع موكبي كبار»، وورد في القصة رقم ١١١ (ص ٩٢) ذكر الاحتفال بزواج الرشيد بزبيدة، حيث أوقد بين يديه شمع العنبر في «أتوار الذهب».

وهكذا فقد وقع كاتب المقال في خطأ منشؤه ـ في ظني ـ هو عدم اعتياده ممارسة البحث التاريخي وفق الأصول المقررة في هذا الشأن.

٢ - أن كاتب المقال أهمل الإشارة إلى مواضع نقله من المصادر سواء أكان ذلك كتاب «الذخائر والتحف» أم غيره، من ذلك مثلاً ما نقله عن الأزرقي مؤرخ مكة فيما يتعلق بعدد قناديل المسجد الحرام في القرن الثالث الهجري، رغم أن هذا العدد كان هو العنوان الذي اختاره الكاتب لمقاله، وقد كان حريا به أن يدعمه بذكر رقم الصفحة من كتاب «أخبار مكة» الذي رجع إليه الذي لم يذكر اسمه على الأقل.

ومثل ذلك ما نقله عن كتاب «مسالك الأبصار» لابن فضل الله العمري الذي يقع في عشرات الأجزاء، فإن الكاتب الفاضل لم يذكر رقم الصفحة ولا الجزء الذي رجع إليه منه. ومثل ذلك ما نقله عن ابن الفقيه الذي لم يتفضل علينا حتى بذكر اسم كتابه، فضلاً عن رقم صفحة الكتاب الذي اقتبس منه معلوماته. ونقل بعض المعلومات عن ابن الجوزي، ولم يذكر عنوان الكتاب الذي نقل عنه والمعروف أن لابن الجوزي عشرات من المصنفات مما يجعل تحديد الكتاب المنقول عنه، أمراً أكثر حتمية، ولكنني على أي حال رجّحت أن يكون المقصود هو كتابه «المنتظم» الذي يقع في ١٨ جزءاً، ولذا صار من المتعين هنا تعيين الجزء ورقم الصفحة، ولقد اهتديتُ بحمد الله إلى موضع النقل وهو الجزء الثامن عشر في الصفحة ٢٠٣ (من طبعة دار الكتب العلمية في بيروت). كذلك نقل كاتب المقال عن ابن بطوطة، وهنا أيضاً لم يذكر اسم الكتاب ولا رقم الصفحة فضلاً عن الطبعة، خصوصاً وأن رحلة ابن بطوطة ــ وهي على الأرجح مصدر النقل ــ طبعت عدة مرات، ومن العسير الاهتداء إلى الموضع الصحيح فيها.

٣ - ورد في المقال قول الكاتب: «وكانت ترد إلى الخلفاء العباسيين هدايا ثمينة من الخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء من أنحاء العالم الإسلامي». وهنا

أتوقف عنـد عبارة «من الخلفـاء»، إذ هي تشير إلى وجود خلفاء عـاصروا خلفاء بني العباس، وكـانوا يهادونهم، وهذا قول يعد وروده في مقـال تاريخي في منتهى الغرابـة، إذ لا يقبله من كان لـه أدنى معرفة بـالتاريخ الإسلامي. فـالمعروف أن العصر العباسي شهـد وجود خلافتين إلى جـانب الخلافة العبـاسية: الأولى هي الخلافة الفـاطمية في مصر، والثانيـة هي الخلافة الأمـوية في الأندلس، وهـاتان الخلافتـان هما في نظر العبـاسيين مـزيفتان، ويشـاركهم في هـذا الـرأي غالبيـة المسلمين، إذ لا يصح شرعاً وجـود أكثر من خـلافة إسلاميـة واحدة تنتظم دار الإسلام في وقت واحد، أما ما عداهـا فهو خروج على الجماعة الإسلامية[1]، ثم إن الخلافتين المذكورتين من جـانبيهما لا تعترفان بشرعية الخلافة العبـاسية بطبيعة الحال، ولو اعترفتا بشرعيتها لما بقي المبرر لوجود أي منهما. وقد أدى هذا الوضع الدقيق إلى عدم قيـام علاقات بينهما وبين الخلافة العباسيـة، وحل محلها العداء المستحكم. ولـذلك فليس من المتصور أن يقـوم الخلفاء الفـاطميون أو الخلفـاء الأمويـون في الأندلس بإرسال هدايـا ثمينة أو غير ثمينة إلى أعـدائهم من خلفاء بني العباس في بغداد. وعلى قدر علمي لم يسجل التـاريخ ولاحالة شاذة واحدة في هذا الصدد.

٤ – ورد في المقال نقـلاً عن كتاب «مسالك الأبصـار» أن في جامع قرطبـة بيتاً فيه «طسوت ذهـب وفضة وحسك وكلها لوقيـد الشمع في ليلة سبع وعشرين من رمضان». وقد فسر الكاتب (الحسك) بأنه شـوك يستخدم لأغراض عسكرية. أنـا لا أشك في أن الحسك شـوك، وأن نـوعـاً منـه يصنع من المعـادن يمكن أن يستخدم لأغـراض عسكرية، لكن الذي أشك فيـه أن يكون الحسك في النص المقتبس من «مسالك الأبصار» هو شوك في الأساس، إذ يقتضي السياق أن يكون هذا الحسك مادة تشبه في طبيعتها الذهب والفضة التي صنعت منها الطسوت،

والطسوت هنا ينبغي أن تكون آنية أو شمعدانات تركب عليها الشموع . ولذلك فإن الشوك الذي يستخدم لأغراض عسكرية لا يمكن أن يكون هو المقصود في هذا المضمار. ولعل الكلمة الأصلية قد تصحفت حتى صارت «حسك»، ولكن الكاتب الفاضل تقبل النص على علاته، وفسره بالشكل الذي يبعده عن الحقيقة . وأنا من جانبي عجزتُ عن رد هذه الكلمة إلى أصل مقبول يمكن أن يزيل هذه الشبهة .

٥ - جاء في المقال بالنسبة لكتابة منقوشة على شمعدان موجود في مشهد الإمام علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ في العراق، قول الكاتب : «ونقرأ في الشريط العلوي **سورة النور**: بسم الله الرحمن الرحيم . الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . . . إلخ الآية . . . ». فالنص بشكله هذا يوحي للقارئ بأن الاقتباس هو (سورة النور) كلها أو بدايتها على الأقل، في حين أن هذا الاقتباس ما هو إلا الآية (٣٥) من تلك السورة . ولذلك كان حريا بالكاتب أن يكون أكثر دقة فيوضح ذلك بجلاء، ويقول : «ونقرأ في الشريط العلوي الآية ٣٥ من سورة النور . . . إلخ» وفقاً لما جرى عليه العرف في مثل هذه الحالة .

٦ - ورد في المقال ذكر لمدينة (داقوق) التي قال عنها الكاتب إنها تقع في شمال العراق . وهنا لي ملحوظتان : الأولى هي أن الاسم الأصلي الصحيح للمدينة هو (دقوقاء) حسبما ذكر ياقوت الحموي في «معجم البلدان» (انظر ج٢، ص٤٥٩ ، طبعة صادر) . ولكن الناس خففوا هذا الاسم في زماننا هذا فصار (داقوق) . ودقوقاء مدينة قديمة ، وقد كان لها مكانة في التاريخ، إذ وقعت فيها معركة قتل فيها الكثير من الخوارج فرثاهم أحد شعرائهم بقوله :

بنفسي قتلى في دقوقاء غودرت وقد قُطّعت منهم رءوس وأذرع

والملحوظة الثانية هي أن هذه المدينة ليست في شمال العراق، وإنما هي في المنطقة الشرقية منه بالقرب من مدينة (كركوك) التي كانت تسمى في العصر العباسي بمدينة (الكرخيني) من أعمال شهرزور.

٧ - ولي على مقال (الشرق الأوسط) ملحوظة أخيرة هي أن الصورة الملحقة بالمقال التي كُتب تحتها هذه العبارة (الشمعدان: إضاءة وزينة) يتوقع القارئ أن يجد في تلك الصورة نماذج للشمعدانات، ولكنه يجدها صورة لثريا من الكريستال ـ أي: البلور ـ معلقة في سقف قبة مزخرفة، ولا علاقة لها قط بالشمعدانات التي تجهز بها المساجد! وما دام الشيء بالشيء يذكر ـ كما يقولون ـ فإنني أود أن أنتهز الفرصة فأنبه القارئ إلى أن هذا المقال لم يأت على ذكر الثريات ـ ويسميها إخواننا المصريون: النجفات ـ التي صارت تعلق في المساجد ولا سيما الكبرى منها في إسطنبول وغيرها من العواصم الإسلامية، وهي تصنع عادة من البلور أو النحاس. ثم إن هناك ثريات من نوع خاص عرفت في المغرب العربي، وهي في الأساس عبارة عن نواقيس كنسية نقلها حكام المغرب من الأندلس، وأدخلوا عليها بعض التعديلات فحولوها إلى ثريات جُهزت بها الجوامع المغربية، ومنها جامع القرويين في فاس. وقد كانت تلك النواقيس موضوعاً لمقال طريف نشرته مجلة (الدارة) الصادرة في الرياض في عددها لأشهر رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٢هـ، بعنوان «ثريات من النواقيس في جامع القرويين في مدينة فاس»، كما نشرت تعليقاً على ذلك المقال في عددها لأشهر المحرم ـ صفر ـ ربيع الأول ١٤١٣هـ، وكان بعنوان «ثريا جامع تازة». وهكذا فإن مقال «الشرق الأوسط» قد أغفل وسيلة مهمة من وسائل إنارة المساجد طغى وجودها على بقية الوسائل.

وخلاصة القول فإن هذا المقال قد جانب الصواب من نواح عديدة، وكان



حريا بصحيفة كبرى مثل «الشرق الأوسط» ألا تتسامح في نشر المقالات التي تعالج موضوعات علمية إلا بعد عرضها على ذوي الاختصاص وإجازتها منهم على غرار المقالات التي تعالج موضوعات طبية مثلاً، إذ ينبغي التحقق من خلوها من الأوهام والأخطاء قبل نشرها حماية لصحة القراء، وهنا أيضاً فإن المقالات التاريخية والأدبية تستحق عناية مماثلة حرصاً على سلامة أفكار القراء من تسرب الأغلاط إليها شأنها شأن تلك المقالات سواءً بسواء.

هذا نموذج واحد من نماذج التطفل على مائدة التاريخ، ولكنه ليس النموذج الوحيد، كما قد يظن البعض فيتهمني بالمبالغة والتعميم. ولذلك سأختار نموذجاً آخر، وهو في هذه المرة من مقال نشرته صحيفة «رسالة الجامعة» التي يصدرها قسم الإعلام في جامعة الملك سعود بالرياض، وكان نشره في العدد رقم (٤٩٧) الصادر في ٢٤ من شعبان ١٤١٣هـ الموافق ١٥ من شباط (فبراير) ١٩٩٣م بعنوان «ترجمة العلوم بين العزلة ومخاوف الاستلاب»، وهو يدور حول موضوع تدريس العلوم باللغة العربية، وترجمة الكتب العلمية إلى هذه اللغة، وهو موضوع كثر الخلاف بشأن الشق الأول منه، أي: شق التعليم. وإنني لا يهمني هنا هذا الجانب من المقال على أهميته، لكن الذي يهمني هو أن الكاتب تناول موضوعاً تاريخيا من أجل دعم الرأي الذي يدعو إليه، ولكنه - على ما يبدو - لم يكن قد هيأ نفسه لخوض مثل هذا الموضوع، فوقع في الخطأ!

وخلاصة الأمر أن كاتب المقال أشار إلى بروز عدد من علماء المسلمين في الطب والفلك وغيرهما، وذكر منهم ابن رشد وابن سينا وابن النفيس وجابر بن حيان التوحيدي (كذا). وجميع الأسماء التي ذكرها الكاتب هي أسماء حقيقية لا غبار عليها ما عدا اسماً واحداً هو الأخير، إذ ليس بين علماء المسلمين من اسمه (جابر بن حيان التوحيدي)! ويبدو أن الأسماء قد تشابهت على الكاتب بسبب

عدم امتلاكه الخلفيـة التاريخية، فهناك أولاً (جابر بن حيـان الكوفي) المتوفى سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م، وهو كيميـاوي وفيلسـوف له تصـانيف كثيرة بلغت (٢٣٢) كتاباً، بل زادها البعض إلى (٥٠٠)، وقد ضاع أكثرها، وترجم بعضها إلى اللغة اللاتينية. وجـابر هذا ترجم له ابن النـديم في كتاب «الفهرست»، والقفطي في «أخبار الحكماء»، وله ترجمة ضافية في كتاب «الأعلام» لخير الدين الزركلي.

وهنـاك ثـانيـاً (أبـو حيـان التـوحيـدي)، وهـو علي بن محمـد المتـوفى سنـة ٤٠٠هـ/ ١٠١٠م، وأبو حيان هذا أديب فيلسـوف ومتصوف معتزلي الرأي كان من أصحاب ابن العميـد والصاحب بن عباد من وزراء بني بـويه. له مـؤلفات كثيرة سلم منهـا القليل، إلا أنها كتب قيمـة نذكـر منهـا كتـاب «المقابسـات»، وكتاب «البصائر والـذخائر» و«مثالب الوزيريـن ابن العميد وابن عباد»، ولكن أشهر مؤلفاته هو «الإمتاع والمؤانسة». وهذه الكتب كلها مطبوعة، وبعضها يقع في عدة مجلـدات. ولأبي حيان ترجمة في «معجـم الأدباء» لياقـوت الحموي، وفي كتاب «بغيـة الوعـاة» للسيوطي، وفي «طبقات الشـافعية» للسبكي، كـذلك له ترجمة جيدة في كتاب «الأعلام» للزركلي.

وهكذا فليس في التاريـخ شخص باسم «جابر بن حيـان التوحيدي»، وإنما هناك شخصيتان متميزتان يفصل بينهما قرنـان من الزمان، علاوة على الفرق بين حقول اهتمام كل منهما.

وعـلاوة على ذلك فإن المقال المذكـور تضمن خطأين لهما علاقـة بالتـاريخ: أولهما أن كـاتبه سمّى حكم العثمانيين للبـلاد العربيـة «احتلالاً»، وقـد فاتـه أن حكم أية دولة إسلامية لأي إقليم مسلم لا يمكن وصفه بأنه احتلال، خصوصاً إذا كـانت تلك الـدولـة تحمل صفـة الخلافـة، كما هـو الحال بالنسبـة للـدولـة العثمانية. وإننـا لو أخذنا بهذا المنطق الـذي أخذ به كاتب المقـال، لكان حكم

الدولة الأموية لمصر والعراق وخراسان وبلاد ما وراء النهر وغيرها ـ ما عدا الشام ـ احتلالاً، ومثله حكم الدولة العباسية لجميع تلك الأقاليم ـ ما عدا العراق ـ احتلال أيضاً، وهكذا! في الواقع أن المسلمين لم يعرفوا في تاريخهم اصطلاح «الاحتلال»، وإنما كانوا أينما أقاموا في ديار الإسلام مواطنين في دولة إسلامية بصرف النظر عن موقع عاصمتها، سواءً أكانت دمشق أم بغداد أم الآستانة، وبصرف النظر عن الأسرة التي تحكمها، سواءً أكانت من بني أمية أم من بني العباس أم من بني عثمان ! وكان يعتبر مواطنا حتى من كان خاضعاً لحكم دولة خارجة عن سلطان الخليفة كالأندلس، فالأندلسيون كانوا يعاملون في بلاد الدولة العباسية مواطنين أحراراً يتنقلون في أقاليمها من دون قيد أو شرط، ويعملون أينما يريدون. وبقي الحال على هذه الصورة خلال الحكم العثماني، ولم يقع التمييز إلا بعد الحرب العالمية الأولى وزوال الخلافة العثمانية من الوجود.

والخطأ الثاني هو ما ورد في المقال من قول مفاده: «كانت سياسة الحكم التركي في البلاد العربية هي إغلاقها عن جهل أو سوء قصد في وجه أي مؤثرات حضارية تفد من الغرب». وهنا أيضاً فإن كاتب المقال أطلق مقولته على عواهنها دون معرفة الظروف التاريخية التي أحاطت بالدولة العثمانية، ولم يدرك أنها لم تغلق البلاد العربية وغير العربية التي تحكمها عن جهل أو سوء قصد في وجه المؤثرات الحضارية الغربية، وإنما حال دون ذلك انشغالها بتوسيع دار الإسلام في أوربا واضطرارها إلى خوض حروب طاحنة ضد نصارى أوربا حتى وصلت جيوشها إلى قلب تلك القارة، فحاصرت (فيينا) مرتين، وقد كانت عاصمة لإمبراطورية النمسا وارثة الإمبراطورية الرومانية المقدسة، مما ألّب عليها جميع القوى الصليبية التي لم يكن لها همّ سوى شن حرب صليبية جديدة متواصلة ضد الدولة العثمانية لاستنزاف قواها وإشغالها عن التنمية والتطوير

ونشر العلوم، فانعكس أثر ذلك ليس على البلاد العربية وحدها، بل على الأقاليم التركية أيضاً. ولم يقر للدولة الأوربية قرار حتى تمَّ لها تصفية دولة الخلافة في أعقاب الحرب العالمية الأولى، حيث عقدت صفقة مع (أتاتورك) تتضمن إلغاء الخلافة نهائيا، وذلك في عام ١٩٢٤م، مقابل سحب بعض الجيوش الأوربية التي كانت تحتل أجزاء من الأراضي التركية.

هذا ومن الحق أن نقول إن الدولة العثمانية رغم انشغالها بالدفاع عن حوزة الإسلام ما كانت غافلة عن التخلف العلمي الذي أصاب أبناءها، ولذلك بادرت في القرن التاسع عشر الميلادي رغم جميع الصعوبات إلى توفير الأسباب لنهضة علمية تشمل جميع أقاليم الدولة، ومنها الأقاليم العربية. وإن ننس فلا ننسى الدور الذي لعبه (مدحت باشا) الوالي العثماني المعروف الذي تولى ولايتي بغداد والشام والإصلاحات الكبيرة التي قام بها هناك. لذلك فإنه ليس من العدل اتهام الدولة العثمانية بالتقصير في حق البلاد العربية، كما أن ذلك الاتهام لا يصمد أمام حقائق التاريخ، وإنما هي الظروف القاسية التي مرت بها تلك الدولة هي التي أملت عليها أن تكون وحدها في مواجهة القوى الأوربية المعادية الشرسة طيلة عدة قرون، مما لم يدع لها مجالاً لكي تولي النواحي العلمية والثقافية الاهتمام المطلوب. وهذه أمور يدركها أهل التاريخ ويقدرونها حق قدرها، لكن الذين يتطفلون على مائدة التاريخ تأخذهم الأوهام والظنون.

وهناك أنموذج ثالث للفوضى التي تحفل بها المقالات التي يكتبها الهواة، وتنشرها الصحافة دون عرضها للتحكيم من قبل أرباب التخصص، فتقع فيها العشرات من الأخطاء التي كان بالوسع تلافيها، وتجنب تشويه الأداة الصحفية الأنيقة. وهذا الأنموذج هو مقال نشرته مجلة (أهلاً وسهلاً) التي تصدرها الخطوط الجوية السعودية في عددها الخاص بشهري رمضان ــ شوال

١٤١٣هـ/ شهر آذار (مـارس) ١٩٩٣م عن زيارة قـام بها أحد الأدباء إلى تـركيا حيث قضى في ربوعهـا ١٤ يوماً شـاهد خلالها عدداً من معـالمها وآثارهـا، وهو بعنوان (أربعـة عشر يومـاً في تركيـا) نشر على الصفحات (٨ ــ ١٦) من القسم العربي في المجلة.

والحق أن المقال ألقى أضواءً ساطعة على تركيا في ماضيها وحاضرها، وأعطى القارئ فكـرة طيبة عن حقيقة أحـوالها، خصوصـاً وأنه ضم صوراً رائعـة تصور مشاهـد جميلة من تركيا بمـدنها العريقة ومساجـدها الضخمة ومتاحفهـا الغنية بروائع التراث الإسلامي، كما حوى معلومات قيمة تعطي فكرة واضحة عن هذا القطـر المسلم الشقيق، وبذلك قـدم الكـاتب خدمـة كبيرة للقراء العـرب مثلما خدم السياحة التركية، إذ عرض للمعالم السياحية بأسلوب شائق جذاب يشجع الناس على زيارة تـركيا، كذلك أرشدهم إلى مواقـع تلك المعالم، مما يمكّنهم من إعداد برامج محكمة للزيـارة دون إضاعة شيء من الوقت والمال دون مبرر. ولكن الكاتب لم يكتف بـالوصف، إذ تنـاول بعض المعلومات التـاريخية والجغـرافية، وتساهل في ضبط الأسماء، فأسـاء إلى المقال أيما إساءة! وسوف أحـاول هنا رصد الأخطاء التي وقع فيها على قـدر الإمكان، وأترك للقارئ الحكم على وجـاهة ما زعمت وصحة ما ادعيت، وفوق كل ذي علم عليم:

١ - ذكـر الكاتب (ص٨) أن الحضـارة في تركيـا تتمثل في معالمهـا التاريخيـة (الـرومانيـة والإسـلاميـة). وهنا أخطأ الكـاتب في وصف تلك المعـالم على أنها (رومـانيـة). أنـا لا أنكـر أن الـرومـان قـد حكمـوا في وقت من الأوقـات بـلاد الأناضـول أو بعض الأجزاء منها على الأقـل، ولا سيما في المناطق الغربيـة ومنها إسطنبول بشقيها الآسيـوي والأوربي، لكن الآثار الباقية التي تتميـز بها تركيا من غيرها من الأقاليم هي الآثار البيزنطية الكثيرة، إذ كانت إسطنبول هي العاصمة

للدولة البيزنطية بأسرها، ولهذا كثرت آثار تلك الدولة في تركيا، إذ طال حكمها إلى ما يزيد على ألف عام. ولعل سبب وَهْم الكاتب في هذا الشأن هو ما رآه في بعض النشرات السياحية من وصف لتلك الآثار على أنها (رومية)، فظن أن المقصود بها أنها آثار رومانية. في الحقيقة أن الأتراك عندما يذكرون (الروم) فإنهم يقصدون بهم البيزنطيين والشعب الذي انبثق منهم وهو الشعب اليوناني. وتسمية البيزنطيين بالروم هي في الواقع تسمية عربية قديمة، بل هي تسمية قرآنية كما هو واضح من (سورة الروم)، وإن كتب التاريخ الإسلامي تطلق هذا الاسم على أهل بيزنطة وتسمي بلادهم ببلاد الروم، حتى إن المؤرخين المسلمين يسمون السلاجقة الذين حكموا بعض تلك البلاد بسلاجقة الروم، ثم صار هذا الاسم يطلق على الأتراك الذين قطنوا تلك المنطقة في العهد العثماني.

٢ - ورد في المقال (ص٩) أن الأتراك كانت لهم لغتان: أولاهما: لغة الفقراء، وهي اللغة التركية، والثانية هي لغة الأغنياء وهي اللغة العثمانية التي وصفها الكاتب بأنها مزيج من اللغتين العربية والإيرانية (كذا)، وأن (أتاتورك) قد وحّد اللغة لصالح اللغة الأولى. في ظني أن هذا القول ينطوي على شيء كثير من المبالغة، لأن اللغة لا يمكن أن تختص بفئة من الناس دون غيرهم على أساس غناهم أو فقرهم، ولكن يمكن القول إن هناك لغة للتخاطب وأخرى للكتابة والتعليم والمعاملات الرسمية كما هو الحال بالنسبة للهجات العامية العربية التي يستخدمها الناس في حديثهم مع بعضهم بعضاً، إلى جانب اللغة العربية الفصحى المستخدمة في الكتابة وفي التعليم وفي المعاملات الرسمية، وقبل كل ذلك فهي لغة العبادة. وعلى أي حال فإن اللغة العثمانية لم تكن مزيجاً من اللغتين العربية والإيرانية فحسب ـ علماً بأنه لا توجد لغة تسمى إيرانية، إنما هي اللغة الفارسية: وهي التسمية التي تطلق عليها من قبل الإيرانيين

وغيرهم ـ، وإنما هي ـ أي: اللغـة العثمانية ـ في الأساس لغـة تركية تطعّمت على مرّ القرون بمفردات عربيـة وفارسية كثيرة ربما طغت على العنصر الأصْلي، وهذه اللغة هي اللغة الرسمية للدولة العثمانيـة، وبها كانت تجري المعاملات الرسمية، وتدوّن العلوم، ويتـم بها التعليم على اختلاف أصنافه ودرجاتـه، ولم يكن هناك ما يمنع الفقير من استخدام تلك اللغة، إذ لا يطالبه أحد إذا ما أراد استخدامها أن يبرز شهادة تـؤيد كونـه من الأغنياء! وظلت هذه اللغـة مستخدمة في تـركيا بشكلهـا العثماني حتى عـام ١٩٢٨م، عنـدمـا قـرر (أتـاتـورك) اتخاذ الحروف اللاتينيـة بدلاً من الحروف العـربية، وعنـدها نشط مـؤيدوه لاستبعـاد المفردات العربية والفـارسية وإحلال كلمات تركية الأصل بـدلها، وعند عجزهم عن إيجاد البـديل صاروا يلجئـون إلى اللغات الأوربيـة، ولا سيما إلى اللغـة الفرنسيـة التي غزت اللغة التركية الحديثة بآلاف الكلمات!

٣ - ذكـر الكـاتب (ص٩) أن أزمير ـــ بفتح الهمـزة، والصحيح بكسرهـا ـ وانطاليـا هما أهم منطقتين سياحيتين في تركيـا، وهذا قول مبـالغ فيه، ذلك لأن إسطنبول هي في الحقيقـة التي تحظى بالأولـوية بين المنـاطق السياحيـة بسبب ما تحويه من معـالم تاريخية عريقة في القـدم تعود إلى العهدين الرومـاني والبيزنطي، وازدادت غنى في العهـد الإسلامي العثماني، فضـلاً عن موقعهـا الفريـد وتمتعها بشـواطيء جميلـة على ضفاف بحـر مـرمـرة وضفـاف البوسفـور من النـاحيتين الآسيويـة والأوربية، عـلاوة على خليج القرن الـذهبي الذي يخترقهـا، وهي إلى جـانب ذلك تضم عـدداً كبيراً من المتـاحف التي تمثل محتـويـاتها تلك العهـود التاريخيـة على اختلافهـا، ثم هناك أسـواقها القـديمة التي تبيع كل شيء قـديم وحـديث مما قـد لا يتـوفر في غيرهـا من المدن التركيـة وغير التركيـة. وقد عـرف السياح هذه الحقـائق كلها، ولذلك فإن سيلهم لا ينقطع عنهـا على مدار السنة

في الصيف والشتاء، بل إن السائح الذي يـريد إزمير وانطاليا، يفضل النزول في إسطنبول أولاً، إذ فيها أكبر مطـار دولي في تركيا. ومنها يأخـذ الطريق البري إلى البلدتين المذكـورتين، فتتاح له فـرصة التمتع بمعـالم العاصمة العـريقة لكل من الإمبراطورية البيـزنطية والخلافة العثمانية من بعـدها، كما تتاح له الفرصـة لزيارة (بـورصة) أول عـاصمة للعثمانيين قبـل فتح القسطنطينية، إذ هي على الطـريق العام.

٤ - أن كاتب المقال لم يكن دقيقاً في الغالب في ضبط أسماء المواقع، من ذلك ما ذكره (ص١٠) عندما أشار إلى مدينـة تقع في الطريق إلى مدينة (أفيون) سماها (لوردر) وقـال عنها إنها تقع على نهر بهذا الاسـم. في الحقيقة أن المدينـة المذكورة هي (بُردر BURDUR) وأنها تقع على بحيرة باسمها وليسـت على نهر! أما الجبال التي مرَّ بها فقد سماها (توروس) وصحة اسمها (طوروس) وهي مشهورة جدا إذ كانت الحد الفاصل بين بلاد الشام وبلاد الروم. ثم ذكر الكاتب وجود نهر قرب (كـوتاهيـا)، والرسـم الصحيح لاسم هـذه المدينة هـو (كوتـاهية)، وقـد سمى كذلك نهرا باسم (تـومسك) بينما الاسم الصحيح هو (بورسك PORSUK)، ثم ذكر (ص١١) مـدينة قـرب بورصـة سماها (الأقـول)، وقال إنها مشهـورة بلحم الكفتة، والاسم الصحيح لهذه المدينة هو (إنيكول INEGOL)، وشهرتها بالكفتة صحيحة، إلا أن لها شهرة أوسـع هي وجود مصانع كثيرة للموبيليـا فيها. وبعد ذلك ذكر الكـاتب (ص١٢) وهو في طـريقه من بورصـة إلى إسطنبول مـدناً هي (حـاملك) و (أورهان جـاز) و (يارلـو) وكلهـا أسماء مغلوطـة، فالأولى اسمهـا (غيملك)، والثـانية هي (أورهـان غازي) نسبـة إلى السلطان العثماني (الغـازي أورهان)، فالمعروف أن العثمانيين كانوا يطلقون على كل سلطان أو قائد عسكري يغـزو بلاد العـدو لقب (غـازي) إشارة إلى أنـه يغـزو في سبيل الله، وتوسعـوا في

إطلاق هذا اللقب حتى شمل صغار الجند الذين يشاركون في القتال ضد أعداء المسلمين، أما المدينة الثالثة فإن اسمها (يالوه) ولا أظنه يقصد غيرها، إذ قال إن العبّارة نقلته من ميناء مدينة (يـارلو) إلى إسطنبول عبر بحر مرمرة في حوالي (٤٥) دقيقة، وهـذا ينطبق كل الانطباق على (يـالوه) إذ لا يوجـد غيرها من المدن على بحر مرمـرة ما يربطه بإسطنبول عبّارة تستغـرق رحلتها (٤٥) دقيقة، ثم إنها هي حلقة الوصل بين إسطنبول وبورصة. وهنـا أخطأ الكاتب عندما وصف (يالوه) بأنها مدينة كبيرة وأن عدد سكانها يبلغ (ثـلاثة أرباع المليون)، في الواقع أن عدد السكان لا يزيـد على عُشر هذا العدد، وبإمكان السائح أن يعـرف عدد سكان جميع المدن التركيـة التي يـزورها إذ تحرص بلـديـاتها على كتـابه هـذا العـدد على لـوحات أسماء المدن التي تنصب عنـد مـداخل تلك المدن، علاوة على مقـدار ارتفاعها عن سطح البحر إن كانت من المدن الجبلية.

ومن الأمثلة على عدم ضبط الأسماء ما ذكره كاتب المقال (ص١٤) عن بعض معالم إسطنبول، إذ ذكـر ما سماه (متحف توب كابو طـالس)، ولعله معذور في هذه التهجئـة التي سمعها ـ على ما يبـدو ـ من الدليل الذي زار بصحبتـه معالم المدينـة، فأخطأ السمع، ولعل الدليل قـال: (توب كـابو بـالاس) أي: (قصر توب كابو). أما كلمـة (بالاس) فهي الكلمة الإنجليزية PALACE التي تعني (قصر)، والجدير بـالذكـر أن الكـاتب رسم الاسم تحت الصـورة المنشـورة لهذا القصر بشكل (توبكابي) في حين أن الاسم المعتمد في العهد العثماني كان (طوب قابـو سراي) أي: (قصر بوابة المدفع) نسبـة إلى إحدى بوابات سـور إسطنبول. ويعد هذا القصر من أجمل القصور العثمانية، وقد أقيم على ربوة تشرف على بحر مرمرة قريباً من جامع أيا صـوفيا وجامع السلطان أحمد المعروف بالجامع الأزرق. وقـد تحول القصر إلى متحف يضم أثمن الذخـائر التي يعـود بعضها إلى صـدر

الإسلام. هذا وقد وقع كاتب المقال (ص١٤) في خطأ مماثل عندما ذكر بين معالم إسطنبول ما سماه (سراي دول ماباتشيه)، وهذا تحريف عجيب لاسم قصر يعد من أحدث القصور العثمانية الواقعة على شاطيء بحر مرمرة في وسط إسطنبول الأوربية، وصحة اسمه باللغة التركية (دولمه باغشه سراي) أو (قصر دولمه باغشه). والمقصود بهذه التسمية أنه (قصر الحديقة المحشوة ـ أي: المردومة) ذلك لأن الأرض التي أقيم عليها القصر هي في الأساس بقعة من البحر تمَّ ردمها أو حشوها بالأتربة والأحجار حتى ارتفعت عن سطح الماء لبضعة أمتار، فأقيم عليها القصر المذكور بحديقته الغناء وجامعه الرائع. والغريب أن الكاتب عاد في (ص١٦)، وذكر هذا القصر بصيغة أخرى هي (دولمابهشيه) عندما أشار إلى وجود متحف بهذا الاسم!

٥ - من الملاحظ في مقال مجلة (أهلاً وسهلاً) وجود بعض المعلومات التي تعوزها الدقة، وقد سبقت الإشارة إلى صحة عدد سكان مدينة (يالوه)، وأستعرض الآن عدداً من الحالات التي لها علاقة بهذه النقطة أي: عدم الدقة، من ذلك مثلاً ما ذكره الكاتب (ص١٢) من أن في بورصة ما سماه جامعة «أولو جامع» وقال إنها جامعة بايزيد على غرار جامعة الأزهر. في الواقع أن المسجد المسمى «أولو جامع» ليس بجامعة، وإنما هو جامع للعبادة فحسب، ومعنى اسمه «الجامع الكبير»، ويكاد يتكرر هذا الاسم في أكثر المدن التركية، والمقصود به هو الجامع الذي تقام فيه الجمعة وصلاة العيدين، لأن الطقس في تركيا ببرودته القاسية وبكثرة الأمطار، لا يسمح بإقامة مصليات للعيدين في الأماكن المفتوحة، ولذلك استعاضوا عنها بالجوامع الكبيرة. وذكر الكاتب في الصفحة نفسها أن المسافة بين بورصة وإسطنبول تبلغ (١٨٠) كيلومتراً، وهذا التقدير غير صحيح لأن المسافة تزيد على (٢٣٠) كيلومتراً بالطريق البري.

ومن هـذا القبيل ـ فيما يتعلق بتحـريف الأسماء ـ مـا قرأتـه مؤخـراً في إحدى الصحف العربيـة، وقد فاتني تسجيل اسمها وتـاريخها، إذ ذكرت مدينـة تركية باسم (سـانليورفه). وقـد حاولت الاستـدلال عليها فلم أوفق. وبعد مـراجعة بعض الخرائط التركية الحديثـة وجدت مدينـة اسمها SANLI URFA ، وعندها اهتديت إلى أن المدينة التي أشارت إليها الجريدة العـربية آنفة الذكر هي (أورفة) وهي (الرهـا) القديمة الـواقعة في منطقة حـران التي يرد ذكرهـا في كتب التاريخ الإسـلامي، لا سيما في فترة الحروب الصليبية، إذ كـانت من المدن التي احتلهـا الصليبيون في حملتهم الأولى، لكن عماد الدين زنكي ـ رحمه الله ـ استعادها منهم في سنة ٥٣٩هـ. ويسمـي الأتراك هذه المدينة (شـانلي أورفة) أي: (أورفة ذات الشأن)، تعظيماً لها لأن الأخبار المتـواترة تفيـد بأن سيدنـا إبراهيم الخليل ـــ عليه السلام ـــ قد حـلَّ فيها في هجرتـه من العراق إلى الشـام. أما تحريـف اسمها إلى (سـايلو رفـه)، فسببه أن الأتـراك يـرمزون لحرف الشين بحـرف (S) اللاتيني، ويرسمون تحته شولة، إذ لا يوجد في اللاتينية حرف لهذا الصوت قائم بذاته، ولا ينتبه كثير من القراء إلى وجـود تلك الشولة فيقرءونـه بصوت حرف السين. ومن هنا نشأ التحريف.

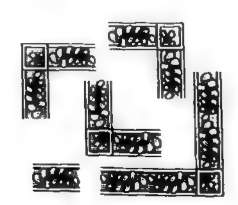
ومثل ذلك مـا تكتبـه بعض الصحـف، وتـذيعـه كثير من محطـات الإذاعـة والتليفزيـون عن اسم عاصمة البـوسنة ـــ أزال الله شدتها ونصر أهلها ـــ على أنه (سراجيفو) لأنهم يجدونه مكتوباً بصورة SARAJEVO، ولا يعرفون أن حرف (J) باللغـات السلافية يقـابل حرف (ي) العربي، ولـذلك يكتب اسم يوغوسـلافيا هكذا JUGOSLAVIA. في الحقيقة أن أمثال هذه الأغلاط كثير، مما يوجب على الكتاب بذل مزيد من الحيطة والتدقيق.

ومن الأمثلة على عدم الدقة والخطأ الجغرافي ما ذكره الكاتب (ص١٢) من أن

بين مدينة بورصة وإسطنبول «بحر البوسفور»، وأشار إلى بحر البوسفور هذا مرة أخرى في الصفحة ١٤ مما يدل على تمسكه بهذه التسمية. وهنا وقع في خطأين: الأول هو أن البوسفور ليس بحراً، وإنما هو مضيق يصل بين بحر مرمرة في الجنوب والبحر الأسود في الشمال، وأن الكاتب نفسه استخدم هذه التسمية الصحيحة في (ص١٤) عندما قام برحلة مائية فيه، وهو أمر لافت للنظر أن يصف (البوسفور) بصفتين متناقضتين ــ بحر ومضيق ــ في صفحة واحدة! والخطأ الثاني هو أن الماء الذي يفصل بين بورصة وإسطنبول هو بحر مرمرة وليس البوسفور، ولعل الكاتب يقصد أنه في طريق سفره بين المدينتين قد عبر مضيق البوسفور على الجسر الذي أشار إليه، وقال إنه افتتح في عام ١٩٨١م، وهنا أخطأ في التاريخ، فالجسر المذكور افتتح قبل هذا التاريخ بأربع سنوات، وهو الجسر المسمى بجسر (أتاتورك) تمييزاً له من مثيله (جسر السلطان محمد الفاتح) الذي افتتح في عام ١٩٩٠م. وخطأ آخر من هذا القبيل ما ذكره كاتب المقال (ص١٢) عندما سمّى (بحر مرمرة) الذي عبره من (يالوه) إلى إسطنبول، سماه «بحيرة مرمرة»، ونسي أنه أطلق عليه في الصفحة نفسها اسمه الصحيح، والأغرب من ذلك أنه سماه في (ص١٤) باسم جديد هو «خليج مرمرة»، وزادني ذلك خطأ جديداً عندما قال إنه يمتد زهاء سبعة كيلومترات، ويفصل بين آسيا وأوربا. لا شك أن مضيق البوسفور وبحر مرمرة إلى جانب مضيق الدردنيل تفصل بين القارتين، لكن بحر مرمرة ـ وهو على شكل معين هندسي ـ يمتد في قطره الطويل إلى ما يزيد على (٢٠٠) كيلومتر من الشرق إلى الغرب، في حين أن طول قطره الصغير الممتد من الشمال إلى الجنوب يبلغ حوالي (١٠٠) كيلومتر، وليس سبعة كيلومترات، اللهم إلا إذا كان الكاتب يقصد بمقولته تلك البوسفور، وعندها يكون قريباً من الحقيقة.

هذا وقد ذكر الكاتب (ص١٦) وجـود أربع جامعات في إسطنبول، في حين أن العدد الصحيح هو خمس، إذ فات عليه ذكر جـامعة البوسفور المسماة باللغة التركيـة (بوغـازجي يونيفـرستي) التي كـانت في الأساس كليـة أمريكيـة تسمى (روبرت كوليج) متخصصة في الدراسات الهنـدسية، ثم أممتها الحكومة التركية، وحوّلتها إلى جـامعة بالاسم المذكور، وجعلت لها نظاماً خـاصاً من شأنه السماح بتدريس بعض العلوم بـاللغة الإنجليزية. وتحظى هذه الجامعة بمكـانة متميزة بالنسبـة للجامعـات الأخرى إلى جـانب جامعـة الشرق الأوسط التي مقـرها في أنقرة.

وفي ختام هذه النبذة أود أن أؤكد أنني لا أهـدف من وراء ما كتبته الانتقاص من جهود من كتب المقالات التي تنـاولتها، ولا من قدر الصحف التي نشرتها، فإن لهؤلاء جميعاً أجر المجتهد وإن أخطئوا، ولكن هـدفي هو مجرد التنبيه إلى ما قد يقع من أخطـاء فيما ينشر في وسـائل الإعلام بسبب إقـدام بعض الأفـاضل على خـوض الكتابـة في مـوضوعـات ذات صبغـة تاريخيـة تحتـاج إلى إعداد خـاص وتدريب معين فضـلاً عن توفر الآلات والمعدات الضروريـة، شأنها شأن غيرها من الموضـوعـات العلميـة. وآمل أن أكون قـد وفقت في عـرض نماذج حيـة من الأخطاء التي يقع فيها الكتاب من هذا القبيل، والله من وراء القصد.



الهوامش

(١) وقد تناول القاضي أبو الحسن الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ هذا الموضوع في كتابه «الأحكام السلطانية» ـ انظر طبعة دار الكتب العلمية في بيروت، ص٨، ٩ ـ إذ قال: إن أهل الحل والعقد من المسلمين إذا اختاروا إماماً وأجاب هو بالقبول، وقام أولئك ـ أي: أهل الحل والعقد ـ ببيعته انعقدت ببيعتهم له الإمامة، ولزم كل الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته.

وقال أيضاً: إنه لو تمَّ التنازع حول شخصين وأيها أصلح للأمة، وجب اختيار أحدهما، ولم يجز العدول عنه إلى غيره إذا ما وُجد بعد ذلك من هو أفضل منه.

ثم قال: إذا انعقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتها لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد.

أقول: إننا لو طبقنا ما قاله القاضي الماوردي على حال الخلافة العباسية بالنسبة للخلافتين اللتين وجدتا في الأندلس ومصر، وجدنا أن الخلافة العباسية هي التي تتمتع بالوجود الشرعي، للأسباب الآتية:

أولاً ـ لأن الإمامة قد انعقدت لخلفاء بني العباس ببيعة أهل الحل والعقد لهم في أغلب أقطار دار الإسلام يوم لم تكن هناك خلافة في الأندلس أو في مصر. ولذلك لزم على كل الأمة الإسلامية الدخول في تلك البيعة، ومن الطبيعي أن ذلك يشمل أهل الأندلس ومصر.

ثانياً ـ لو اكتشف المسلمون بعد انعقاد البيعة لبني العباس أن أمراء بني أمية في الأندلس أو حكام الفاطميين في مصر هم أفضل من الخلفاء العباسيين لما جاز لهم العدول عن بيعة الخليفة العباسي إلى غيره، لأن انعقاد البيعة للعباسيين كانت سابقة.

ثالثاً ـ أن وجود خلافة أموية في الأندلس وخلافة فاطمية في مصر، يتعارض والمبدأ الذي ذكره القاضي الماوردي، ومفاده أنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد.

وهكذا فليس من الجائز إطلاق تسمية «خلافة» على الحكم الذي قام في الأندلس ومصر وبلاد المغرب، إذ كان من الواجب على حكام تلك البلاد الدخول فيما دخل فيه عامة المسلمين، في بيعة الخليفة العباسي والانقياد لطاعته، ذلك لأن في ادعائهم الخلافة خروجاً على ذلك المبدأ الأساسي، علاوة على تعارضه مع مبدأ وحدة الأمة.

المسجد الحرام كان يضم 455 قنديلاً في القرن الثالث الهجري



من الآثار الثمينة التي يضمها قصر توبكابي

مدة الإقامة

وعدد التحركات السكنية في مدينة الرياض

والعوامل المؤثرة فيهما: دراسة في الحراك السكني

د. رشود بن محمد الخريف

المقدمة



يسهم الانتقـال السكني في التغيرات التي تمر بها الأحياء والمناطق السكنية، كما أنـه يتأثر بها[1]، فهـو من آليات تغير الـلاندسكيب الحضري؛ لـذا فإنه يعـد أحد الاعتبارات المهمـة في التخطيط الحضري سـواء للخـدمـات العـامـة وخطـوط النقل، أو للإسكان وتحديد نطاقات استخدام الأرض في الرقعة الحضرية. كما أن دراسة الانتقال السكني وفهمه يسهمان في زيادة فهمنا لبنية الأحياء والتغيرات التي تمر بها. ونظراً لهذه الأهمية فقد حظـي باهتمام الباحثين والمخططين الحضريين على حـد سـواء. ودأب الباحثـون في محاولـة فهم الانتقـال السكني وجميع أبعـاده وجوانبـه منذ ـ أو حتى قبل ـ دراسة روسي (Rossi) في سنـة ١٩٥٥م إلى وقتنـا الحاضر. وبالـرغم من أن الدراسـات والبحوث في هـذا المجال وفـرت الكثير من النتائج والمعلـومات التي أسهمت في زيـادة فهم هذه الظاهـرة، فإنه مـازال هنـاك الكثير من التسـاؤلات التي لا تزال في حـاجـة لمزيـد من البحث والتمحيص.

---

(١) يقصد بالانتقـال السكني تغيير المسكن (أو الهجرة داخل المدينة **intra-urban migration**). ويطلق عليه ـ أيضا ـ الحراك السكني. وغالباً مـا يتم استخدام الأسرة أو رئيسها كـوحدة لـلانتقال السكني (Moore, 1972; Clark, 1986).

وقد طورت مفاهيم كثيرة لهذا الغـرض، وطوعت نماذج عديدة، واقترحت – دائماً – أفكار جديـدة بهدف زيادة معرفتنا بعمليـة الانتقال السكني، والعوامل المؤثرة في التحركـات السكنية، والنتائج التي تؤدي إليها، إضـافة إلى خصائص الـذين يقـومـون بتغيير مسـاكنهـم مثل دراسـات كل من روسي (Rossi, 1955) وولبرت (Wolpert, 1965) وبراون ومـور (Brown and Moore, 1971) وسبير (Speare, 1970) وسبير وآخرون (Speare et al. 1975) وكلارك وآناكا (Clark and Onaka, 1983) وسبير وجـولــد شايـدر (Speare and Goldscheider, 1987) وكادولـدور (Cadwallader, 1992) وغيرهم.

ويعد الانتقال السكنـي من الموضوعات المهمة خـاصة بالنسبة لمدننـا العربية التي تعيش فترة نمو سكاني سريع وتوسع أفقي كبير مما يؤدي إلى تحركات سكنية كثيرة في اتجاهات متعـددة. وتزامن ذلك مع ندرة الـدراسات العربيـة المهمة في هذا الموضوع الحيوي (انظر مكي، ١٤٠٥هـ). وتشهـد مدينة الرياض ـ كغيرها من المدن ــ توسعـاً عمـرانياً سريعـاً، ممـا أدى إلى تحركات سكنيـة كثيرة، بل إن الانتقـال السكني أصبح سمـة من سمات سكـان مـدينة الـريـاض نتيجـة لهذا التوسع السريع ومـا واكبه من استقطاب لأعـداد كبيرة من المهاجـرين سواء من الداخل أو من الخارج، فقد بلغت نسبة رؤساء الأسر (أو العائلات) التي قامت بتغيير مسـاكنهـا بغض النظـر عن تـاريخ تغيير المسكن حـوالي ٩٣٪ من إجمالي رؤساء العـائلات الذين شملهم مسح سكني أجري في عـام ١٩٨٦م. وقد بلغ متوسط عدد التحركات السكنية أو التنقلات لهؤلاء حوالي أربع مرات (الخريف، ١٤١٤هـ). ومن هنـا يبرز هـذا التســاؤل: مـا خصـائص كثيري التنقل من مسكن إلى آخر؟ أو بصيغة أخرى: ما العـوامل المرتبطة بتكرار الانتقال السكني أو المؤثرة فيه؟ ثم هل كثرة تكرار الانتقال السكني تؤدي إلى حصول العائلة على فرص سكنية أفضل؟

ويعد الاستقرار السكني ممثلاً في كل من مدة الإقامة بالمسكن، وتكرار التحركات السكنية من الجوانب المهمة جداً التي حظيت ببعض الاهتمام في الماضي، ومازالت محل البحث كلما تم الحصول على بيانات أفضل وأشمل وأدق مما تم استخدامه في السابق، أو كلما ظهرت بعض الأساليب الجديدة أو المطورة. وعلى أية حال ففي دراسة لتكرار التحركات انتهى تكر وأورتن (Tucker and Urton, 1987) إلى القول بأن العمر من أهم العوامل المرتبطة بتعدد التحركات. وفي دراسته للانتقال السكني في المدينة المنورة وجد مكي (١٤٠٥هـ) أن عدد مرات الانتقال السكني يرتبط بعدد من المتغيرات، بينما لا يرتبط ببعضها الآخر. فعلى سبيل المثال وجد أن عدد التحركات ليس له علاقة بالمستوى التعليمي لرئيس الأسرة. أما الدخل فإن له علاقة بعدد التحركات، بحيث وجد أن العائلات ذات الدخل المتوسط هي أكثر العائلات تكراراً للانتقال السكني. كما تشير نتائجه إلى أن هناك علاقة بين عدد التحركات وكل من عمر رئيس الأسرة وحجم الأسرة وملكية المسكن؛ فالأسر المتوسطة الحجم هي أكثر تنقلاً من غيرها من الأسر، كما أن العائلات التي تستأجر مساكنها تقوم بتغيير المسكن مرات أكثر مقارنة بالعائلات التي تمتلك مساكنها.

ومن جهة أخرى تعد مدة الإقامة في المسكن من الجوانب المهمة في عملية الانتقال السكني لأن مدة الإقامة ــ كما ذكر آنفاً ـ مؤشر للاستقرار السكني، وبالتالي تعد إحدى الزوايا التي من خلالها يمكن النظر إلى الانتقال السكني وفحص محدداته المهمة. ولذلك تشير دراسات كثيرة إلى أنه كلما ازدادت مدة الإقامة، انخفضت احتمالية الانتقال من مسكن إلى آخر، وذلك بسبب ما يترتب على طول مدة الإقامة في مقر سكن معين من شعور بالألفة لذلك المكان والتعود عليه، لما به من أصدقاء وجيران وخدمات يكون قد تعوّد عليها أفراد الأسرة.

ويطلق على هذا المفهوم «الكسل أو الخمول التراكمي» (cumulative inertia) (انظر: Morrison,1967; Speare, 1970; Speare and Goldscheider, 1987). وقد قامت دراسات كثيرة بفحص هذه العلاقة، وأظهرت تأييداً قوياً لفرضية «الكسل أو الخمول التراكمي» (Clark and Huff, 1977).

وفي هذا الخصوص قام سبير (Speare, 1974) ـ على سبيل المثال ـ بدراسة علاقة مدة الإقامة بمعدلات الانتقال السكني، ووجد أنه بينما لا يوجد تباين كبير في معدلات التحرك السكني حسب مدة الإقامة ومراحل دورة حياة الأسرة بالنسبة للمالكين، فإن هذه المعدلات تختلف كثيراً بالنسبة للمستأجرين، بحيث تنخفض معدلات التحرك كلما طالت مدة الإقامة بالمسكن. وباختصار، فقد وجد سبير (Speare, 1970) أن معدلات التحرك السكني لا تختلف كثيراً حسب مدة الإقامة للذين يملكون مساكنهم، ولكنها تنخفض كثيراً في حالة المستأجرين كلما ازدادت مدة الإقامة.

وباستخدام بيانات مسح تم إجراؤه في عام ١٩٧٤م، قام آل الشيخ (Al Sheikh, 1981) بفحص علاقات بعض المتغيرات بمدة الإقامة مثل تركيب الأسرة ـ المعبر عنه بوجود أبناء متزوجين من أفراد الأسرة وعما إذا كانت الأسرة تتكون من إخوة من دون وجود أبيهم ـ وعمر رئيس الأسرة، ودخلها، ونوع المسكن، وطبيعة ملكيته. ووجد أن مدة الإقامة ترتبط بهذه المتغيرات. فقد وجد ـ على سبيل المثال ـ أنه كلما ازداد عمر رئيس الأسرة، ازداد الميل إلى الاستقرار السكني. وأن الاستقرار السكني يزداد مع ازدياد حجم الأسرة. وبوجه عام، فقد أجري الكثير من الدراسات لمحاولة فهم الانتقال السكني والحوافز والمؤثرات المرتبطة به. فيشير روسي (١٩٨٠م) إلى أن ملكية المسكن تقلل من احتمالية الانتقال السكني إلى درجة أن بعض الباحثين يعد ملكية

المسكن أكثر العوامل أهمية عند التنبؤ بالانتقال السكني؛ وذلك لأن احتمالية تغيير المسكن تصبح أقل بكثير عندما يكون الشخص مالكاً للمسكن لأن تكاليف الانتقال لهذا الفرد أكثر منها بالنسبة للفرد أو العائلة المستأجرة (Rossi, 1980).

لذلك، فإنه من الأهمية بمكان معرفة العوامل المرتبطة بمدة الإقامة أو المؤثرة فيها، لما لها من دور في فهم عملية الانتقال السكني وتحديد أبعادها. ويمكن صياغة بعض التساؤلات المهمة في هذا المجال فيما يلي: ما العوامل المؤثرة في التباين بين العائلات فيما يتعلق بمدة الإقامة في المسكن الحالي؟ أهي نوع المسكن؟ أو نوع حيازته؟ أو هي خصائص الأسرة أو رئيسها؟ أو أنها متغيرات أخرى مرتبطة بالتغيرات التي تمر بها الأسرة أو الحي السكني الذي تقطن به؟

أهداف الدراسة:

ومما سبق يمكن إيجاز أهداف هذا البحث أو الغرض منه فيما يلي:

١ - التعرف على مدى تكرار الانتقال السكني، والعوامل المؤثرة في عدد التحركات السكنية التي يقوم بها رئيس الأسرة، ثم ماهية دور تعدد التحركات السكنية أو كثرتها في حصول العائلة على فرص سكنية أفضل.

٢ - التعرف على العوامل المؤثرة في التباين بين العائلات في مدة الإقامة بالمسكن الحالي. بعبارة أخرى: ما العوامل التي تفسر بقاء بعض العائلات مدة طويلة بمسكنها الحالي، وعدم بقاء بعضها الآخر إلا مددا قصيرة؟

ولتحقيق هذه الأهداف، ستعتمد هذه الدراسة على تحليل بيانات مسح سكني قامت الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض بإجرائه، ويشتمل على أكثر من ٥٠٠٠ عائلة (Ar-Riyadh Dev. 1987) وذلك باستخدام طريقة تحليل الانحدار ومربع كاي.

فرضيات الدراسة:

بناء على أدبيات الموضوع في المدينة العربية على قلتها، وبناء على خبرة الباحث بالمنطقة، وبأخذ طبيعة البيانات المتوافرة لهذه الدراسة في الاعتبار تمت صياغة عدد من الفرضيات الأساسية التي يمكن من خلال اختبارها التعرف على بعض الجوانب العامة لظاهرة الانتقال السكني بوجه عام، وعلى الجوانب المتعلقة بالاستقرار السكني على وجه الخصوص. وتنقسم الفرضيات إلى قسمين: قسم يعنى بتكرار التحركات السكنية، والآخر يهتم بالعوامل المفسرة للتباين بين العائلات في مدد إقامتها بالمسكن الحالي.

أولاً: تكرار التحركات السكنية بمدينة الرياض:

بالطبع لا يمكن دراسة العوامل المؤثرة في تكرار الانتقال السكني - بشكل جيد - ما لم تتوافر بيانات عن تاريخ التحركات التي قامت بها العائلة (أو رئيسها) خلال فترات زمنية معينة (انظر: Morrison, 1971). وعلى الرغم من ذلك، يمكن الاستفادة من بيانات المسح المتوافرة لهذه الدراسة لفحص العلاقات بين تكرار الانتقال السكني من جهة وبعض المتغيرات المتمثلة في الخصائص الديموغرافية والاجتماعية والاقتصادية كالعمر والحالة الزواجية والتعليم وحجم الأسرة وحالة الهجرة بالنسبة لرئيس الأسرة من جهة أخرى. وينبغي التنبيه إلى أنه لا يمكن فحص تأثير بعض المتغيرات كنوع المسكن وملكيته، وذلك لعدم وجود مبرر منطقي لتأثيرها في عدد التحركات التي قام بها رئيس الأسرة في ضوء الأسبقية الزمنية[١]. وعلى أية حال فقد تم صياغة الفرضيات التالية:

---

(١) ويقصد بذلك أن المسح لا يوفر بيانات عن نوع المسكن أو ملكيته عند القيام بكل تحرك سكني، بل أن ما يوفره المسح يتعلق بالوضع الحالي، أي بعد القيام بالتحرك الأخير.

١ - كلما ازداد العمر الذي قضاه رئيس الأسرة في مدينة الرياض، ازداد عدد التحركات السكنية التي قام بها خلال سكنه في هذه المدينة.

٢ - تزداد التحركات السكنية إذا كانت العائلة قد مرت بمعظم مراحل دورة حياة الأسرة، ممثلة - في هذه الدراسة - بحجم الأسرة. وبصيغة أخرى، كلما كان حجم الأسرة كبيراً، كان عدد التحركات السكنية التي قام بها رئيس الأسرة كبيراً.

٣ - يقل عدد التحركات السكنية التي قام بها رئيس الأسرة في مدينة الرياض كلما ازداد الاستقرار السكني ممثلاً في مدة الإقامة بالمسكن الحالي.

٤ - يزداد عدد التحركات السكنية داخل مدينة الرياض كلما ارتفع المستوى التعليمي لرئيس الأسرة.

ثانياً: العوامل المؤثرة في تباين مدة الإقامة:

ومن خلال التساؤلات التي تمت إثارتها - آنفاً - في هذا الموضوع يمكن صياغة الفرضيات التالية:

٥ - تؤثر ملكية المسكن في مدة الإقامة بحيث إن مدة الإقامة بالمسكن الحالي تطول إذا كانت الأسرة مالكةً مسكنَها مقارنة بالعائلة المستأجرة له، أي أن الاستقرار السكني يزداد إذا كانت العائلة تمتلك المسكن الذي تسكن فيه.

٦ - يزداد الاستقرار السكني أي مدة الإقامة مع ازدياد عمر رئيس الأسرة.

٧ - تزداد مدة الإقامة كلما ازداد العمر الذي قضاه رئيس الأسرة في مدينة الرياض (مدة الإقامة بمدينة الرياض).

٨ - تسهم الخبرة السابقة بالانتقال السكني (أي عدد التحركات السكنية التي قام بها رئيس الأسرة) في خفض الاستقرار السكني ممثلا في مدة الإقامة بالمسكن، وبصيغة أخرى، كلما كثر عدد التحركات السكنية، قصرت مدة الإقامة بالمسكن الحالي.

٩ - يؤثر نوع المسكن (أي مساكن شعبية - فيلا - شقة) في الاستقرار السكني، بحيث تزداد مدة الإقامة إذا كانت الأسرة تسكن في نوع معين مقارنة بالأنواع الأخرى.

١٠ - يزداد الاستقرار السكني (أو مدة الإقامة في المسكن الحالي) إذا كان حجم الأسرة كبيراً. بعبارة أخرى: تميل الأسرة الكبيرة إلى الاستقرار السكني أكثر من الأسرة الصغيرة.

١١ - كلما ازداد الدخل الشهري للعائلة، ازداد الاستقرار السكني (أو مدة الإقامة).

الإجراءات المنهجية

(أ) مصادر البيانات:

تعتمد هذه الدراسة في فحص الفرضيات المذكورة آنفاً على بيانات المسح السكني الذي قامت الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض بإجرائه خلال عام ١٩٨٦م[١]. ويتميز هذا المسح بحجم العينة الكبير نسبياً والبالغة أكثر من ٥٠٠٠ وحدة سكنية منتشرة في أحياء المدينة. ويوضح شكل رقم (١) أحياء مدينة الرياض المتعددة. ويشتمل على بيانات رئيس الأسرة المتعلقة بخصائصه الديموغرافية والاقتصادية والاجتماعية، وبيانات عن الأسرة وأفرادها وخصائص سكنها، مما يجعله من أفضل المسوحات العينية التي تم إجراؤها في مدينة الرياض.

---

(١) يسر الباحث أن يقدم جزيل الشكر وعظيم التقدير للمسئولين في الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض لتمكين الباحث من الاستفادة من بيانات هذا المسح.

وبالرغم من ذلك فإن بيانات الانتقال السكني والهجرة اقتصرت - مع الأسف - على الأسر السعودية، فلم تشمل السكان غير السعوديين. وقد بلغ عدد الوحدات السكنية التي تقطنها أسر سعودية ٢٧٧٢ وحدة. وتجدر الإشارة إلى أنه تم استبعاد بعض الأسر التي تقطن في بعض القرى والمناطق المجاورة لمدينة الرياض، كالدرعية والحائر وعرقة. وقد بلغ عدد الحالات التي اعتمدت عليها هذه الدراسة ٢٦٥٤ أسرة. وقد يختلف هذا العدد من متغير إلى آخر نتيجة القيم المفقودة لبعض المتغيرات أو بسبب حذف بعض الحالات غير الصالحة للتحليل (لمزيد من المعلومات عن العينة وكيفية اختيارها، انظر: Ar-Riyadh Development Authority, 1987، الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض).

شكل رقم (١) الأحياء السكنية بمدينة الرياض



المصدر: رُسمت بمعمل الخرائط في قسم الجغرافيا - جامعة الملك سعود على أساس خريطة مكي (١٤١٠هـ).

(ب) طرق التحليل وقياس المتغيرات:

لقـد تم استخدام طـريقـة تحليل الانحـدار المتـعدد (multiple regression analysis) لتحديـد العوامل المؤثرة في كل من مـدة الإقامة بـالمسكن الحالي وعدد التحركات السكنيـة التي قام بها رئيس الأسرة بمدينة الـرياض، ومن ثم التعرف على مدى إسهـام هذه المتغيرات في تفسير كل من المتغيرين التـابعين وهما: مدة الإقامة، وعدد التحركات السكنية. وقد تم اختبار مدى إسهام بعض المتغيرات في تفسير التباين في عـدد التحركات السكنيـة التي قام بها رئيس الأسرة، وتتمثل هذه المتغيرات المستقلة فيما يلي (انظر جدول رقم ١):

١ - العمر الذي عاشه رئيس الأسرة في مدينـة الرياض: من المتوقع أن يكون هذا المتغير أفضـل من عمر رئيس الأسرة في تفسير عـدد التحركات التـي قام بها رئيس الأسرة لأن الأغلبية العظمى من رؤساء الأسر هم من المهـاجرين إلى مدينة الرياض الذين وصلوا إلى الرياض وهم في أعمار متفاوتة - كبيرة وصغيرة - . وبما أن عدد التحركـات السكنية بمدينة الرياض هـو المتغير التابع، فإنه من المنطقي أن يتم إدراج العمر الـذي قضاه رئيس الأسرة في مدينـة الرياض بـدلاً من العمر الكلي لرئيس الأسرة بالـرغم من احتمال وجود علاقة بين العمـر بشكل عام وبين عدد التحركات السكنية.

٢ - عدد أفـراد الأسرة: بالـرغم من أن حجم الأسرة يتغير على مر الـزمن فإن هناك كثيراً مـن الأسر تحافظ على حجمها الكبير لمدة طـويلة ممـا يبرر إدراج هذا المتغير، واختبار مدى تأثيره أو ارتباطه بعدد التحركات السكنية.

٣ - مدة الإقامة بالمسكن الحالي: قد تدل مـدة الإقامة الطويلة بالمسكن على

جدول رقم (١)

المتغيرات المستخدمة في هذه الدراسة، وتعريفاتها الإجرائية

المتغيــر	التعريف الإجرائي أو طريقة القياس
أولا: المتغيرات التابعة:	
مدة الإقامة بالمسكن الحالي	بالسنوات
عدد التحركات السكنية	عدد المساكن التي عاش بها رئيس الأسرة في مدينة الرياض.
ثانياً: المتغيرات المستقلة:	
عمر رئيس الأسرة*	بالسنوات، وقد يتم تصنيفه إلى فئات عمرية حسبما تقتضيه الحاجة.
العمر الذي عاشه رئيس الأسرة في مدينة الرياض (أو مدة الإقامة بالرياض).	وهو المدة التي قضاها رئيس الأسرة في مدينة الرياض، سواء كان مهاجراً إليها أو لا، وبما أن الأغلبية العظمى من رؤساء الأسر هم من المهاجرين إلى مدينة الرياض من مناطق أخرى داخل المملكة، فإن هذا المتغير يمكن أن يعتبر أكثر ارتباطاً بالحراك السكني.
الحالة الزواجية	١ = متزوج ٢ = غير متزوج
التعليم	١ = أقل من الابتدائية ٢ = من الابتدائية إلى الثانوية ٣ = جامعة فما فوق.
الدخل*	متوسط الدخل الشهري للأسرة وقد تم تصنيفه إلى الفئات التالية: ١ = أقل من ٣٠٠٠ ريال ٢ = ٣٠٠٠ - ٥٩٩٩ ٣ = ٦٠٠٠ - ٩٩٩٩ ٤ = ١٠٠٠٠ فأكثر

المتغيـــر	التعريف الإجرائي أو طريقة القياس
حالة الهجرة	١ = رئيس الأسرة مهـاجر إلى مـدينة الـرياض من داخل المملكـة العربية السعودية . ٢ = غير مهاجر.
حجم الأسرة*	عدد أفراد العائلة، ويتم تصنيفها - أحياناً - إلى فئات هي : ١ = أقل من ٦ أفراد . ٢ = ٦ - ٨ . ٣ = أكثر من ٨ أفراد .
نوع المسكن	١ = صندقة أو مسكن من الطين. ٢ = مسكن شعبي مسلح . ٣ = فيلا . ٤ = شقة أو غيرها .
نوع حيازة المسكن	١ = ملك ٢ = مستأجر ٣ = موفر من قبل العمل أو غيره .
نوع الأسرة	١ = أسرة مكـونـة من شخص أو مجمـوعة أشخـاص لا تـربطهم قرابة . ٢ = أسرة نووية . ٣ = أسرة ممتدة .

* ولقـد تم تصنيف هـذه المتغيرات إلى فئات عنـد ابـرازهـا في رسوم بيـانيـة أو جـداول احصائيـة ولكنهـا استخدمت في تحليل الانحدار بمستوى قياسها الأصلي كالسنوات أو الريالات .

الاستقـرار السكني الـذي من المتـوقع أن يسهم في تفسير قلـة عدد التحـركـات السكنية لأن الاستقرار السكني لمدة طويلة من شأنه أن يؤثر في عدد مرات تغيير المسكن .

٤ - مستـوى تعليم رئيس الأسرة : يعـد المستـوى التعليمي من الخصـائص التي لا تتعـرض إلى تغيرات كبيرة على مر الـزمن . إلى جـانب ذلك يعد مستـوى التعليم من المتغيرات التي تحظـى بـاهتمام البـاحثين في مجال الهجــرة والانتقـال السكني .

ومن جهة أخـرى تم فحص علاقة عـدد آخر من المتغيرات المستقلة ومعـرفة مدى قدرتها في تفسير التباين في مدد الإقامـة بالمسكن للعائلات السعودية التي شملها المسح (انظر الجدول رقم ١). وهذه العوامل هي :

١ - عمـر رئيس العـائلة : تشير بعض الـدراسـات إلى أنـه يزداد الاستقـرار السكني كلما تقدم الإنسان في العمر (Rossi, 1980; Clark, 1986).

٢ - العمر الذي قضاه (أو المدة التي عاشها) رئيس الأسرة بمدينة الرياض : لأن الأغلبية العظمى من رؤساء الأسر بمدينة الـرياض هـم - كما ذكر آنفاً - من المهاجـرين إليها، فإنـه من المتوقع أن تكـون مدة الإقـامة بمـدينة الـرياض لها ارتباط بمدة الإقامة بالمسكن الحالي التي هي المتغير التابع .

٣ - عدد أفـراد العائلة : يعد حجم الأسرة من المتغيرات الأسـاسية في معظم دراسات الهجرة والانتقال السكني (Shaw, 1975; Rossi, 1980; Cadwallader, 1992)

٤ - نوع المسكن : كلما كـان المسكن من المساكن الجديدة كالفيـلا، فإنه من المتوقع أن يكون مستوى الرضا السكني للأسرة عالياً، وبالتالي تطول مدة إقامتها بـه .

٥ - نـوع حيـازة المسكن (ملكيته) : كما ذكـر آنفـاً، فإن ملكيـة المسكن من العـوامل التي من المتوقع أن يكـون لها ارتباط بـالاستقرار السكني لأن تكـاليف الانتقال تكون عـالية بالنسبة لـلأسرة المالكة لمسكنها، مقارنـة بالأسرة المستأجرة (انظر: Speare et al., 1975; Rossi, 1980).

٦ - الدخل الشهـري للعائلة : قـد يسهم ارتفاع الدخل الشهـري للأسرة في اختيـار المسكن الملائم، ومن ثم البقاء بـه مـدة طويلـة ممـا قد يبرر إدراج هـذا المتغير في التحليل.

وجـدير بـالملاحظـة أن بعض المتغيرات المذكورة تـم التعامل معهـا في تحليل الانحدار كمتغيرات صامتة (dummy variable) مثل نوع المسكن ونوع حيازته؛ وذلك لطبيعة بياناتها المقاسة على المستوى «الاسمي».

وبالإضـافة إلى تحليل الانحـدار، فقد تم استخـدام مربع كـاي لإبراز بعض العـلاقات بين المتغيرين التـابعين من جهـة وبعض المتغيرات المستقلة الأخـرى كنوع المسكن ونوع حيازته من جهة أخرى.

التحليل والنتائج

لتحقيق أغراض الـدراسة وفحص الفـرضيات المشار إليهـا سابقـاً، فقد تم استخدام كل من طريقة تحليل الانحدار ومربع كاي. وسيتم عرض نتائج هذه الـدراسة في جـزأين. يعنى الأول منهما بـالتباين في تكـرار التحـركات السكنيـة والعوامل المفسرة لهذا التباين، بالإضافة إلى دور تكرار وتعدد التحركات السكنية في حصـول العـائلـة على فـرص سكنيـة أفضل. أمـا الجزء الثـاني فسيخصص لدراسة مـدة الإقامة والعوامل المؤثرة فيها والمرتبطـة بها في محاولة لفهم التباين في مدد الإقامة بين الأسر السعودية في مدينة الرياض.

(أ) عدد التحركات السكنية والعوامل المؤثرة في تباينها بين الأسر:

وبالنسبة لمدى تكرار الانتقـال السكني يوضح الجدول رقم (٢) أن أكبر نسبة من المتنقلين قامـوا بعملية الانتقـال السكني مرتين إذ بلغت نسبـة الذين قـاموا بتحركين ٢٤٪، بينما قـام الأغلبية (٧٠٪) بتحـركين أو أكثر. ويمثل الـذين قد

قاموا بسبعة تحركات أو أكثر حوالي ٦٪ من جملة رؤساء العائلات الذين شملهم المسح.

وبالرغم من الاختلاف في قاعدة النسب، فيبدو أن هذه النتيجة تختلف - بعض الشيء - عما وجده مكي (١٤٠٥هـ) في المدينة المنورة، إذ وجد الأغلبية العظمى (حوالي ٧٠٪) من المتنقلين قاموا بتحركين، بينما لم تصل نسبة الذين قاموا بتحرك سكني واحد إلى ١٠٪، وبلغت نسبة من قاموا بتحرك أو أكثر ٩٠٪ تقريباً.

وباستخدام عدد مرات تغيير المسكن أو التحركات التي قام بها رئيس العائلة كمتغير تابع، أمكن التعرف على مدى تأثير بعض الخصائص التي كان من المتوقع أن تؤثر على تكرار الانتقال السكني أو تلك التي يمكن إيجاد تبرير منطقي لإدراجها ضمن التحليل كمؤشرات لجوانب مهمة تتعلق بالانتقال

جدول رقم (٢)

توزيع المتنقلين من مسكن إلى آخر حسب عدد التحركات

(أو تكرار التحرك)

عدد التحرك	التكرار النسبي	التكرار النسبي المتجمع
٠	٧,٠	٧,٠
١	٢٣,٢	٣٠,٢
٢	٢٤,٣	٥٤,٥
٣	١٨,٤	٧٢,٩
٤	١١,٥	٨٤,٤
٥	٦,٠	٩٠,٤
٦	٣,٧	٩٤,١
٧ فأكثر	٥,٩	١٠٠,٠
المجموع	١٠٠٪	

السكني، وذلك بالرغم مما في البيـانات من جوانب قصور تتمثل في أنها لم تحدد الفترات التي حدثت بها التنقـلات السكنية. وعلى أية حال، يأتي العمـر الذي قضاه رئيس الأسرة في مدينة الرياض، والمستوى التعليمي، وحالة الهجرة لرئيس العـائلـة كأهم المتغيرات التي كـان من المتـوقع أن تـؤثـر في تكـرار التحـركـات السكنية، لأهميتها في هـذا المجال من جهة؛ لأنها لا تتأثر بالتحـركات السكنية داخل مدينة الريـاض من جهة أخرى. بينما يمكن تبرير إدراج بعض المتغيرات الأخـرى كحجم العـائلـة وقت الاستجواب بأنـه قـد يمثل دورة حيـاة الأسرة، بمعنى أن الأسرة الكبيرة تكـون قد مـرت بمعظم مـراحل دورة الحياة المتعـددة. وتجدر الإشارة إلى أن روسي (Rossi, 1955) – كما سبق ذكره – قد استخدم حجم الأسرة ليمثل دورة حياة الأسرة في دراسته للانتقال السكني. وبالاضافة إلى ذلك فقد اشتمل التحليل في هذه الدراسة أيضاً على ملكية المسكن بالرغم من أننا لا نعلم متى تم امتلاك الأسرة لمسكنها ـ (أي: هل هـو قبل التحركات السكنية أم بعدها؟، كما اشتمل على نوع الأسرة (نووية* – ممتدة – شخص أو أشخاص لا تـربطهم صلة قـرابة) مع أن نـوع الأسرة من الخصائص المتغيرة، ويمكن تبريـر ذلك بأن هـذه المتغيرات قـد تمثل جـوانب أسريـة مهمـة لها ارتبـاط بـالانتقـال السكني.

وعلى أيـة حـال، فقـد أظهـرت نتـائج تحليل الانحـدار المتـدرج (stepwise regression) أن العمر الذي عـاشه رئيس الأسرة بمدينة الـرياض وحجم الأسرة ومدة الإقامة بالمسكن الحالي والمستوى التعليمي لرئيس الأسرة متغيرات تسهم في تفسير تكرار الانتقال السكني (انظر الجدول رقم ٣).

---

* الأسرة النوويـة هي الأسرة التي تتكون من الـزوج والزوجـة والأبناء غير المتـزوجين فقط، دون أي أقارب آخرين (الخريف، ١٤١٤هـ، ب).

جدول رقم (٣)

نتائج تحليل الانحدار المتدرج (STEPWISE REGRESSION):
معاملات الانحدار للمتغيرات المؤثرة في عدد التحركات وت النسبية ومستوى دلالتها

المتغيـــر	معامل الانحدار	الخطأ المعياري	ت النسبية
العمر الذي قضاه رئيس الأسرة في الرياض	٠,٢٧٨٠	٠,٠٠٨٨	*٣١,٥٧
عدد أفراد العائلة	٠,٠١٠٣	٠,٠٠٢٣	*٤,٣٨
مدة الإقامة بالمسكن (L)	٠,٠٧٢٩-	٠,٠٠٥٦	*١٢,٩٨-
مستوى تعليم رئيس العائلة	٠,٠١٣٥	٠,٠٠٥٥	**٢,٤٢
الثابت	٠,٣١١٠	٠,٠٣٣١	*٩,٣٨
ر المتعدد (multiple R) = ٠,٥٤	$ر^٢$ = ٠,٢٩	مستوى الدلالة = ٠,٠٠٠	
اختبار ف = ٢٧١,٧٩	درجات الحرية = ٤ ٢٦٦٥		

*ت النسبية ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠٠٠   ** ت النسبية ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠٥

(L) تم تحويل قيم هذا المتغير إلى قيم لوغاريتمية كما هو الحال بالنسبة للمتغير التابع.

وبناء على معامل الانحدار الخاص بالعمر الذي قضاه رئيس الأسرة (٠,٢٧٨) الذي يعد ذا دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠,٠٠١)، فإنه كلما طال العمر الذي قضاه رئيس العائلة بمدينة الرياض، ازداد عدد التحركات التي يقوم بها. ويعد هذا المتغير أهم المتغيرات التي تفسر التباين بين العائلات في عدد التحركات السكنية. ويشرح هذا المتغير معظم التباين المشروح من قبل نموذج الانحدار. وبالرغم مما تظهره النتائج من ارتباط بين العمر الذي قضاه رئيس العائلة بمدينة الرياض وعدد التحركات السكنية، فإن

هناك علاقــة أيضاً بين عمـر رئيس الأسـرة وعدد التحـركات السكنيــة (انظر جدول رقم٤).

جدول رقم (٤)
عدد التحركات السكنية حسب العمر

فئات العمر	عدد التحركات السكنية						
	لم يتحرك	تحرك واحد	٢	٣	٤	٥ تحركات فأكثر	المجموع
أقل من ٢٥ سنة	١٢,٩	٣٤,٨	٢٤,٧	١٤,٦	٥,٦	٧,٣	٪١٠٠
٢٥_٢٩	١٠,٣	٢٩,٣	٢٦,٨	١٣,٣	١١,١	٩,٢	٪١٠٠
٣٠_٣٤	٦,٩	٢٣,١	٢٦,٤	٢٠,١	١١,٢	١٢,٤	٪١٠٠
٣٥_٣٩	٥,١	٢٢,٨	٢٦,٣	١٩,٩	١١,٦	١٤,٢	٪١٠٠
٤٠_٤٤	٣,٥	٢١,٥	٢٤,٦	١٨,٣	١٢,٣	١٩,٩	٪١٠٠
٤٥_٤٩	٦,٣	٢٠,٤	١٩,٧	٢٣,٤	١٠,٢	٢٠,١	٪١٠٠
٥٠_٥٤	٥,١	٢٠,٨	٢٥,٩	١٦,٤	١٢,٨	١٩,٠	٪١٠٠
٥٥_٥٩	٧,٤	١٨,٨	٢١,٥	٢١,٥	١٢,٨	١٨,١	٪١٠٠
٦٠ سنة فأكثر	٨,١	١٨,٥	١٩,٩	١٨,٢	١٤,١	٢١,٢	٪١٠٠

ولتحديد أي من هذين المتغيرين يسهم – بدرجة أكبر – في تفسير التباين بين رؤسـاء الأسر في عـدد التحـركـات السكنية، تم استخـدام طـريقـة التـدرج أو الخطوات (stepwise)، واتضح أن العمـر الـذي قضـاه رئيس الأسرة في مـدينـة الريـاض أكثر إسهاماً في شرح المتغير التـابع، وبالتالي تم إدراجه بـدلاً من عمر رئيس الأسرة. ولتوضيح العلاقة بين عدد التحركات السكنية وعمر رئيس الأسرة يبرز الجدول رقم (٤) أن عـدد مـرات تغيير المسكن يـزداد كلما كـان رب الأسرة كبيراً في السن، فعنـدما يكون رئيـس الأسرة كبيراً في العمر، يكـون عدد تغييرات

المسكن التي قام بها داخل مدينة الرياض كبيراً في الغالب. ويظهر أن أكثر من ٢١٪ من الذين أعمارهم ٦٠ فأكثر قاموا بتغيير مساكنهم أكثر من أربع مرات بينما لا تزيد هذه النسبة على ١٠٪ للذين قاموا بتغيير مساكنهم العدد نفسه في الفئتين العمريتين الأولى والثانية - أي الذين أعمارهم أقل من ٣٠ سنة - وهذه العلاقة بين عدد مرات تغيير المسكن وعمر رئيس الأسرة أمر متوقع، لأنه كلما كان عمر رئيس الأسرة كبيراً دل ذلك على أنه عاش فترة أطول يستطيع خلالها تغيير مسكنه عدداً من المرات أكثر من رؤساء العائلات الذين هم أصغر سناً.

ويأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمية المتغير الخاص بمدة الإقامة في المسكن الحالي. وتظهر النتائج أن مدة الاستقرار بالمسكن الحالي قد تكون مؤشراً لعدد التحركات التي قام بها رئيس الأسرة، أي كلما طالت مدة الإقامة في المسكن الحالي، انخفض عدد التحركات السكنية التي قام بها رئيس الأسرة. وبصيغة أخرى، فإن رئيس الأسرة الذي استقر في مسكنه الحالي لمدة طويلة تكون تحركاته السكنية قليلة. وهذه النتيجة قد تؤيد - ولو بشكل غير مباشر - فكرة أن هناك أناساً يتميزون بكثرة حراكهم السكني (chronic moves) طيلة أعمارهم. وبالإضافة إلى ذلك، يعد حجم الأسرة - الذي استخدم هنا ليمثل دورة حياة الأسرة - من المتغيرات المفسرة للتباين في أعداد التحركات التي قامت بها العائلات. وقد وجد أن معامل الانحدار الخاص بحجم الأسرة (٠,٠١٠٣) ذو دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠,٠٠١). ويمكن تفسير هذا المعامل بأنه كلما ازداد حجم الأسرة، ازداد مجموع عدد التحركات التي قد قام بها رئيس الأسرة داخل مدينة الرياض. وبناء عليه، يبدو أن هناك علاقة بين حجم الأسرة وعدد التنقلات السكنية التي يقوم بها رئيس العائلة.

ولمزيد من التوضيح لطبيعـة هذه العلاقة يظهـر من جدول رقم (٥) أنه بينما يمثل الذين قاموا بخمسة تحركات فأكثر من رؤساء العائلات التي حجمها يربو على ٨ أشخاص حـوالي ٢٠٪، نجد أن العائلات التي قـامت بنفس العدد من التحركـات لا تمثل إلا ١١٪ من بين العائلات التي يقل عـدد أفرادهـا عن ستة أشخاص. وقد يُفسر ذلك بأن الأسر الكبيرة قد مرت بمعظم مراحل دورة حياة الأسرة، وحـافظت على تماسكهـا، ممـا يجعلهـا تحتـاج إلى تغيير المسكن مـرات عـديـدة لمواكبة التغييرات في الأسرة وخـاصـة المتعلقـة بـالزيـادة في حجمهـا. وبالرغم من أن هـذه المعلومات تشير إلى وجود عـلاقة بين حجم الأسرة وتكرار الانتقـال السكني فإنـه تنبغي الإشـارة إلى أن حجم الأسرة شيء متغير من وقت لآخر، وأن رئيس الأسرة ربما قد قـام بتحركات عديدة قبل تكـوين أسرته وقد تـم تسجيلهـا ضمن التحركـات السكنية في بيـانات المسح. وعلى أيـة حال، فقـد

جدول رقم (٥)

عدد التحركات السكنية حسب حجم العائلة

عدد التحركات	حجم العائلة		
	أقل من ٦	٦ ـ ٨	٩ أشخاص فأكثر
لم يتحرك	١٠,٥	٥,٧	٥,١
تحرك واحد	٢٨,٧	٢٢,٢	١٩,٣
٢	٢٥,٤	٢٥,٧	٢٢,٢
٣	١٥,٠	١٩,٤	٢٠,٤
٤	٩,٠	١١,٦	١٣,٥
٥ فأكثر	١١,٤	١٥,٤	١٩,٦
المجموع	١٠٠٪	١٠٠٪	١٠٠٪

أشارت نتائج دراسة مكي (١٤٠٥هـ) إلى وجود علاقة مشابهة بالنسبة للانتقال السكني في المدينة المنورة.

كذلك فإنه كلما ازداد مستوى التعليم ازداد عدد التحركات السكنية التي يقوم بها رئيس الأسرة. ومن هنا يمكن القول إن المتعلمين هم أكثر الناس ميلاً للقيام بعديد من التحركات السكنية مقارنة بغير المتعلمين. وقد تم إدراج هذا المتغير في التحليل لأنه من المتغيرات التي لا تتعرض لتغييرات كبيرة مع مر الزمن كالدخل على سبيل المثال.

أما بخصوص القدرة التفسيرية لنموذج الانحدار بشكل عام، فإنها ليست عالية (ر٢ = ٢٩ , ٠). ويعد إسهام المتغيرات مجتمعة في شرح التباين في المتغير التابع ذا دلالة إحصائية عند مستوى دلالة أقل من ٠١ , ٠، وبالرغم من إسهام هذه الدراسة في استكشاف العلاقات المذكورة ومن ثم زيادة فهمنا لبعض جوانب الانتقال السكني فإنه ينبغي ـ كما ذكر سابقاً ـ أن تعتمد محاولات تفسير تعدد التحركات السكنية التي يقوم بها رئيس الأسرة على بيانات تأخذ ماضي الأسرة في الاعتبار (longitudinal data) بحيث تسجل التغيرات التي تمر بها الأسرة، وأنواع المساكن التي تقطن بها، وأنواع حيازتها خلال فترات زمنية معينة ولمدة طويلة نسبياً. وجدير بالذكر أن المدينة الخليجية على وجه الخصوص مرت وتمر بتغيرات سريعة، وشهدت نموا متسارعاً وتوسعاً مذهلاً خلال فترة زمنية قصيرة مما يجعل هناك صعوبة كبيرة في إيجاد نموذج للحراك السكني بها.

أما بالنسبة لمدى إسهام تكرار (أو تعدد) التحركات السكنية في حصول العائلة على فرص سكنية أفضل، فإنه سيتم التعرف على ذلك من خلال فحص علاقة تكرار تغيير المسكن بالوضع السكني الحالي للعائلة ممثلاً في نوع مسكن العائلة، ونوع حيازته (ملكيته).

* العلاقة بين عدد التحركات السكنية ونوع المسكن :

يمكن إبراز عـلاقة تكـرار التنقلات السكنيـة بنوع المسكن من خـلال طرح التساؤل : هل الذين انتقلوا لعدة مـرات قد حصلوا على أفضل الفرص السكنية مقارنة بالـذين كانت تحركاتهم محدودة نسبيًّا؟ طبعاً هذا هـو ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ؛ فكثـرة مرات تغيير المسكـن قد تتيح الفـرصة أمـام العائلـة لاختيار مسكن أفضل مما لو آثـرت البقاء . بوجه عام تشير قيمة مـربع كاي إلى أن هناك اختلافاً بين العـائلات التي قامت بأعداد متفاوتة من التحـركات فيما يتعلق بنوع المسكن الحالي (انظر الجدول رقم ٦) .

جدول رقم (٦)

عدد التحركات السكنية حسب نوع المسكن

عدد التحركات	نوع المسكن				
	مسكن شعبي من الطين أو خلافه	مسكن شعبي مسلح	فيلا	شقة أو غيرها	المجموع النسبة (التكرار)
لم تغير العائلة مسكنها	٩,٧	١٨,٨	٤٦,٨	٢٤,٧	١٠٠٪(١٨٦)
قامت بتحرك واحد	٦,٥	١٢,٣	٦٢,٢	١٩,٠	١٠٠٪(٦١٦)
تحركين	٤,٥	٩,١	٧٠,١	١٦,٣	١٠٠٪(٦٤٥)
ثلاثة تحركات	٤,٧	٩,٠	٧١,٩	١٤,٣	١٠٠٪(٤٨٨)
أربعة تحركات	٦,٩	١٠,٢	٧٠,١	١٢,٨	١٠٠٪(٣٠٤)
خمسة تحركات فأكثر	٤,١	١٠,٨	٧١,٦	١٣,٥	١٠٠٪(٤١٥)

مربع كاي ـ ٥٧ . ٦٠ درجات الحرية ـ ١٥ مستوى الدلالة ـ ٠٠٠ . ٠

ويوضح الجدول نفسـه أن من بين الذين انتقلـوا أكثر من مـرتين حوالي ٧١٪ يقطنـون في مسـاكن من نـوع الفيـلا . وأيضاً ، يمثـل الذين قـد قـامـوا بأربعـة تحركات ، ويسكنون في الفلل حوالي ٧١٪ ، بينما يمثل الذين غيروا مساكنهم مرة واحدة فقـط ، ويسكنون في هذا النـوع من المساكـن حوالي ٦٢٪ . أما الـذين لم

يغيروا مساكنهم أبداً ويقطنون في هذا النوع من المساكن فلا يمثلون إلا حوالي ٤٧٪ من مجموع الذين لم يقوموا بالحراك السكني ومن هنا نستطيع القول بأن التنقلات الكثيرة جداً لا تساعد العائلة في الحصول على فرص سكنية أفضل بل إن تحركين أو ثلاثة قد تكون كافية لتحقيق مستوى سكني جيد ومناسب. وبذلك قد يكون عدم الاستقرار السكني دليلاً على عدم الرضا السكني. وربما يوحي هذا بأنه قد لا تهدف كثرة التحركات السكنية إلى تحسين مستوى السكن، وإنما يكون عدد كبير منها بمثابة تحركات سكنية اضطرارية أو شبه إجبارية أملتها ظروف تتعلق بارتفاع الإيجار أو عدم صلاحية المسكن للسكنى أو لتعرضه للهدم وغيرها.

*** العلاقة بين عدد مرات تغيير المسكن وملكية المسكن:**

تعد ملكية المسكن من الأهداف الرئيسة التي يطمح معظم رؤساء العائلات في مدينة الرياض في تحقيقها. إذن، فهل كثرة التنقلات تسهم في زيادة فرص العائلة وتمكنها من امتلاك المسكن؟ تشير النتائج الموضحة في الجدول رقم(٧)

جدول رقم (٧)

عدد التحركات السكنية حسب نوع حيازة المسكن (الملكية)

عدد التحركات	نوع حيازة المسكن: ملك	مستأجر	موفر من قبل العمل أو غيره	المجموع النسبة (التكرار)
لم تقم العائلة بتغيير المسكن	٤٩,٥	٤٧,٨	٢,٧	١٠٠٪(١٨٦)
تحرك واحد	٦٢,٣	٣٥,٤	٢,٣	١٠٠٪(٦١٦)
تحركين	٦٥,٣	٣٣,٣	١,٤	١٠٠٪(٦٤٥)
ثلاثة تحركات	٦٨,٦	٢٩,٩	١,٤	١٠٠٪(٤٨٨)
أربعة تحركات	٦٨,٤	٢٩,٤	٢,٠	١٠٠٪(٣٠٤)
خمسة تحركات فأكثر	٦٨,٠	٢٩,٤	٢,٧	١٠٠٪(٤١٥)

مربع كاي = ٣٠.٧٧ درجات الحرية = ١٠ مستوى الدلالة = ٠.٠٠١

إلى أنه بالرغم من وجود فرق كبير بين الذين قاموا بتغيير مساكنهم والذين لم يقوموا بذلك، فإنه ليس هناك دليل ـ واضح ـ على وجود مثل هذه العلاقة مما يدل على أن كثرة التنقلات السكنية لا تزيد من الفرص أمام رئيس الأسرة لامتلاك المسكن. لذلك، فإن نسبة الذين يملكون مساكنهم تكاد تكون متقاربة بين الذين قاموا بتغيير مساكنهم مرة أو مرتين أو ثلاث مرات أو أكثر، بل إن الذين انتقلوا ثلاث مرات فقط هم أحسن حالاً فيما يتعلق بملكية المسكن من الذين انتقلوا أكثر من أربع مرات. ولكن هذا لا يتعارض أبداً مع ما تظهره النتائج من أن الانتقال السكني يسهم في تحسين الوضع السكني، ولكن كثرة التنقلات قد لا تفيد كثيراً في تحسين الوضع السكني. وهذه النتيجة تدعم ما سبقت الإشارة إليه بخصوص علاقة نوع المسكن وعدد مرات الانتقال من مسكن إلى آخر. وبهذا يمكن القول إن الانتقال بهدف تغيير نوع الحيازة (ملكية المسكن) لايتطلب العديد من التحركات السكنية بل يحتاج إلى عدد محدود جداً، وهذا ما يوضحه الجدول رقم (٧).

(ب) العوامل المؤثرة في تباين مدة الإقامة في المسكن الحالي من أسرة إلى أخرى:

لتحقيق الغرض الثاني من أغراض الدراسة المتمثل في التعرف على المتغيرات المفسرة للتباين في مدة الإقامة بين الأسر السعودية، فقد تم فحص الفرضيات المتعلقة بهذا الجانب باستخدام طريقة تحليل الانحدار أيضاً. ولكن تحسن الإشارة قبل ذلك إلى توزيع مدد إقامة العائلات التي شملها المسح. وفي هذا الخصوص يوضح الجدول رقم (٨) أن الأغلبية ـ أي: حوالي ٦٤٪ ـ لا تزيد مدة إقامتهم في المسكن الحالي على أربع سنوات. ويمثل الذين يسكنون في مساكنهم مدة تتراوح ما بين ٥ ـ ٩ سنوات أكثر من الربع. أما الذين تمتد إقامتهم في مساكنهم الحالية ١٠ سنوات فأكثر فيمثلون حوالي ٩٪ من مجموع العائلات التي شملها المسح. وبشكل عام فقد بلغ متوسط مدة الإقامة ٤,١١ سنة لكل العائلات.

جدول رقم (٨)
التوزيع النسبي لمدد الإقامة للعائلات التي شملها المسح

مدة الإقامة بالمسكن الحالي	التكرار النسبي
أقل من سنة	١٨,٩
١	١١,٩
٢	١٣,٨
٣	١١,٠
٤	٨,٠
٥_٩	٢٧,٥
١٠ فأكثر	٨,٩
المجموع	٪١٠٠

وأما بخصوص اختبار الفرضيات المتعلقة بمحددات مدة الإقامة، فقد أظهرت النتائج أن ملكية المسكن من أهم المتغيرات المؤثرة في مدة الإقامة بالمسكن الحالي (انظر الجدول رقم ٩).

وتتفق هذه النتيجة مع الدراسات النظرية والتطبيقية في هذا المجال حيث إن هناك فرقاً كبيراً في تكاليف الانتقال السكني بين العائلات المستأجرة وتلك التي تمتلك مساكنها. فتعد تكاليف الانتقال السكني بالنسبة للعائلة التي تمتلك مسكنها أعلى بكثير من العائلة المستأجرة (Rossi,1980) وبناء على كل من معامل الانحدار و ت النسبية، فإن العلاقة موجبة وذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل بكثير من ٠١, ٠ ويمكن تفسير معامل الانحدار لهذا المتغير بأن مدة إقامة الأسرة تطول في المسكن الحالي، إذا كانت العائلة تمتلك المسكن الذي تعيش فيه

مقارنة بالعائلة التي لا تمتلك مسكنها؛ إذ أن ثلث (٣٣,٣٪) الذين مدة إقامتهم بالمسكن الحالي سنة فأقل يمتلكون المساكن التي يقطنون فيها مقارنة بحوالي ٩٣٪ من الذين مدة إقامتهم بالمسكن الحالي تزيد على ٥ سنوات. وتظهر النتائج ـ أيضاً ـ أن الأغلبية من الذين قاموا بتغيير مساكنهم خلال سنة من تاريخ المسح (مدة الإقامة سنة أو أقل) يسكنون في مساكن مستأجرة. ومن

جدول رقم (٩)

نتائج تحليل الانحدار المتدرج: العوامل المفسرة للتباين في مدة الإقامة في المسكن الحالي

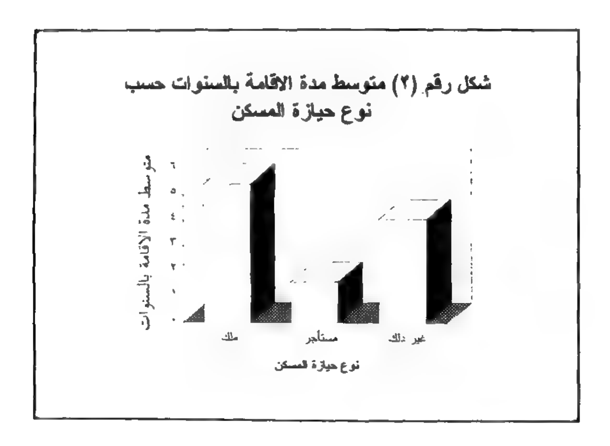
المتغير	معامل الانحدار	الخطأ المعياري	قيمة ت النسبية
ملكية المسكن (ملك)	١,٠٧٦	٠,٠٦٤٩	١٦,٥٧*
عمر رئيس الأسرة (L)	٠,٦١٤	٠,١١٣٩	٥,٣٩*
عدد التحركات السكنية (L)	- ٠,٦٦٢	٠,٠٦٢٩	- ١٠,٥٢*
نوع المسكن (فيلا)	- ٠,٤٤٨	٠,٠٧٥٦	- ٥,٩٢*
عدد أفراد الأسرة	٠,٠٣٩	٠,٠٠٩٠	٤,٣٢*
الدخل الشهري (L)	٠,١٦٧	٠,٠٤٣٧	٣,٨٢*
مدة الإقامة بالرياض	٠,٤٧٨	٠,٠٣٤٤	١٣,٩٠*
الثابت	- ٤,١٨٥	٠,٥٢٦٩	- ٧,٩٤*

ر المتعدد (multiple R) = ٠,٥٩ $\qquad$ ر٢ = ٠,٣٥

اختبار ف = ١٨٠,٦٣ $\qquad$ درجات الحرية = ٧ ٢٣٤٠ $\qquad$ مستوى الدلالة = ٠,٠٠٠

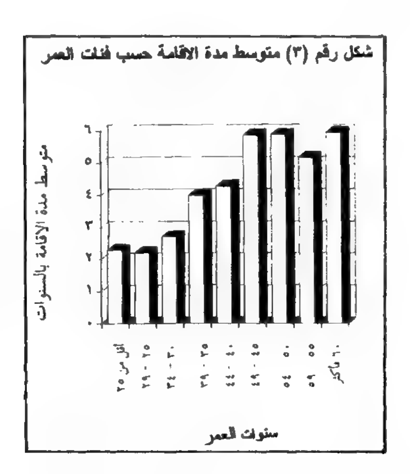
(*) ت النسبية ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠٠٠ (L) تم تحويل هذا المتغير إلى صيغة اللوغاريتم الطبيعي.

هـذا يمكن القول إن ملكيـة المسكن تسهم في الاستقـرار السكني بدرجـة كبيرة جدا. وبالإضافة إلى ذلك، يـوضح الشكل رقم (٢) التباين بين أنواع الحيازة في متوسط مدة الإقامة بالمسكن الحالي. ويظهر جليا أن متوسط مدة الإقامة للذين يمتلكون مساكنهم أكبر بكثير مقارنة بالذين يستأجرون مساكنهم أو يسكنون في مساكن توفر لهم من قبل الجهـات التي يعملون بها أو غيرها كالأقارب. وتنبغي الإشارة إلى أن هـذه الفئة الأخيرة لا تمثل إلا نسبة صغيرة من مجمـوع رؤساء الأسر الذين شملهم المسح.



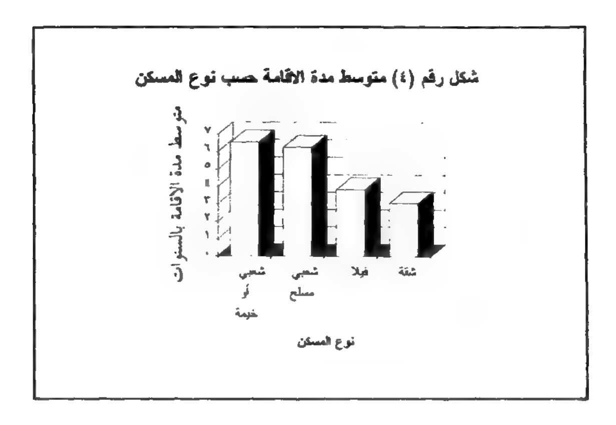
وتظهـر النتائج الموضحـة في الجدول رقم (٩) ـ أيضـاً ـ أن عمـر رئيس الأسرة يؤثر في مدة الإقامة (أو الاستقـرار السكني)، إذ أن مدة الإقامة تطول كلما تقدم رئيس الأسرة في السن. ويعـد اختبار ت المرتبط بمعامـل الانحدار الخاص بهذا

المتغير ذو دلالة إحصائية عنـد مستوى أقل من ٠١و٠٠ ومن هنا يمكن استنتاج أن الشباب أكثر ميلاً للانتقال السكني، بمعنى أن الاستقرار السكني يزداد كلما تقـدم الإنسان في السن. وهـذا يتفق مع مـا أشـارت إليه الـدراسـات السابقـة بخصـوص دورة حيـاة الأسرة، حيـث تكثـر التحـركـات في المراحل الأولى، وبالذات عند تكـوين الأسرة وإنجاب الأطفال (Rossi, 1980). ويبدو واضحاً من الشكل رقم (٣) أن مدة الإقـامة تزداد مع تقـدم العمر؛ فمدد إقامـة رؤساء العائلات الذين هم في العشرينيات أو الثلاثينيات أقل بكثير من الذين أعمارهم أكثر من أربعين سنـة على سبيل المثال. وبعبارة أخـرى: فإن الاستقرار السكني يزداد بالتقدم في العمر. وهذه النتيجة ـ أيضاً ـ تتفق مع ما توصل إليه آل الشيخ (Al-Sheikh, 1981) في هذا الخصوص.



شكل رقم (٣) متوسط مدة الاقامة حسب فئات العمر

وتظهر النتائج ـ أيضاً ـ أن عدد التحركات التي قام بها رئيس العائلة لها علاقة عكسية بمدة الإقامة في المسكن الحالي. فكلما كانت تحركاته كثيرة انخفضت مدة الإقامة، وهذا أمر متوقع فتأثير عدد التحركات في مدة الإقامة يعد ذا دلالة إحصائية عند مستوى أقل من ٠,٠١ ومن جهة أخرى، فقد وجد أن نوع المسكن له تأثير في مدة الإقامة، فإذا كانت الأسرة تسكن في فيلا أو شقة، فإن مدة الإقامة تكون أقصر مما لو كانت تقطن في المساكن الطينية أو الشعبية المسلحة. وقد يسهم في توضيح هذه النتائج القيام بحساب متوسط مدة الإقامة لكل نوع من أنواع المساكن. لذلك يوضح الشكل رقم (٤) متوسطات مدد الإقامة لكل نوع من أنواع المساكن. ويبدو واضحاً أن مدة الإقامة بالمساكن الشعبية الطينية أو المسلحة أطول بكثير مقارنة بمتوسطات مدة الإقامة بالشقق أو الفلل. وفي حين أن انخفاض مدة الإقامة في الشقق لا يحتاج إلى تفسير وتوضيح، فإن انخفاض مدة الإقامة في الفلل قد يحتاج إلى ذلك. ويبدو أن هناك نزوحاً كبيراً للعائلات من المساكن الطينية والشعبية المسلحة إلى الفلل نتيجة التحسن في مستويات الإسكان في مدينة الرياض، مما أدى إلى انخفاض مدة الإقامة في الفلل لأن كثيرا من العائلات انتقلت إليها حديثاً بينما قد لا نجد أعداداً كبيرة تنتقل إلى المساكن القديمة. فهناك ـ في الواقع ـ نزوح كبير من المساكن القديمة إلى الفلل على وجه الخصوص. وبالرغم من ذلك، فإنه من المتوقع أن يكون هناك استقرار سكني أكثر عندما تتمكن الأسرة من السكن في فيلا لأن الفيلا توفر معظم المتطلبات والرغبات السكنية للأسرة، خاصة وأن الفيلا مفضلة جداً ومرغوبة أكثر من غيرها لدى السكان السعوديين على وجه الخصوص.

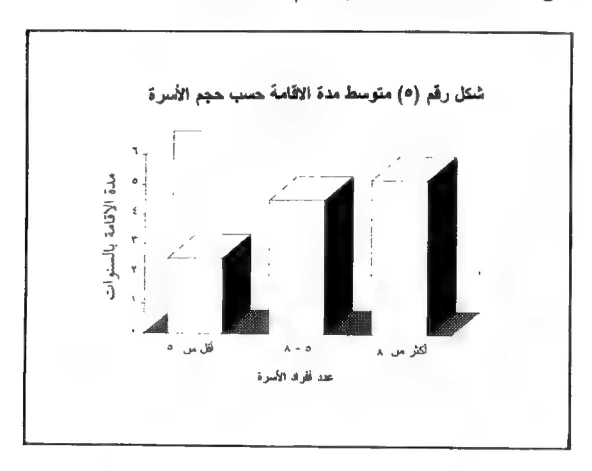


شكل رقم (٤) متوسط مدة الاقامة حسب نوع المسكن

وعلى الرغم مما أسهمت به هذه الدراسة في زيادة فهمنا للعلاقة بين نوع المسكن ومدة الإقامة فإن هذا الموضوع في حاجة إلى مزيد من البحث الذي يعتمد على بيانات مدة الإقامة بالمسكن السابق، وليس المسكن الحالي كما هو الحال بالنسبة لهذه الدراسة.

وبالمثل، فإن الأسرة تميل إلى البقاء في المسكن مدة أطول، كلما ازداد عدد أفرادها. وبالرغم من أن معامل الانحدار الخاص بهذا المتغير ذو دلالة إحصائية عند مستوى ٠,٠١، فإن حجم التأثير في المتغير التابع ليس كبيراً مقارنة بتأثير ملكية المسكن أو عمر رئيس الأسرة حسبما توضحه معاملات الانحدار المعيارية التي لا يحتوي عليها الجدول المذكور سابقاً. وجدير بالذكر أن حجم الأسرة من الخصائص الأسرية المتغيرة باستمرار لذا ينبغي أخذ ذلك في الاعتبار عند تفسير معامل الانحدار الخاص بهذا المتغير، وفي الغالب فإن الأسر الصغيرة هي أسر تم تكوينها حديثاً مقارنة بالأسر الكبيرة التي مرت فترة طويلة على تكوينها.

ويسهم الشكل رقم (٥) في توضيح هذه العلاقة. فيظهر أن متوسط الإقامة في المسكن الحالي بالنسبة للأسر كبيرة الحجم أطول بكثير من الأسر الصغيرة أو متوسطة الحجم. وجدير بالذكر أن هذا لا يتعارض مع تأثير التغيرات الملازمة لمراحل دورة حياة الأسرة كالتغير في حجم الأسرة بالذات.

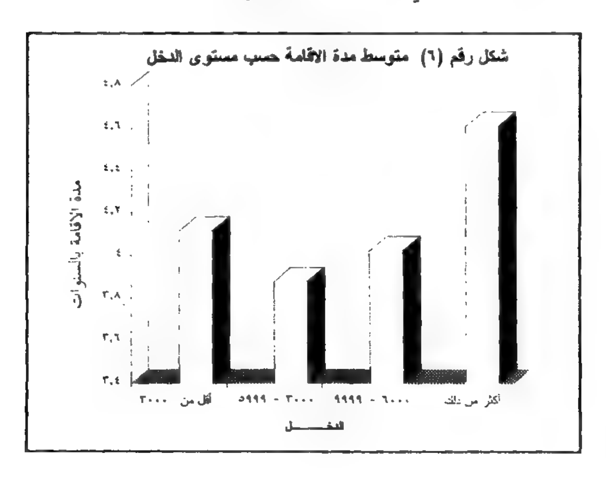


شكل رقم (٥) متوسط مدة الاقامة حسب حجم الأسرة

كما وجد - أيضاً - أن الدخل الشهري للأسرة يؤثر في مدة الإقامة. فكلما ازداد الدخل الشهري، طالت مدة الإقامة بالمسكن الحالي. ويمكن تفسير ذلك بأن الأسرة ذات الدخل المرتفع تستطيع اختيار المسكن الملائم لها بينما لا تستطيع ذلك الأسر ذات الدخل المنخفض مما يؤدي إلى تكرار انتقالها. ومن جهة أخرى، ربما تستطيع العائلة الثرية اختيار مسكن ذي حيز مكاني أكبر من حاجة الأسرة في وقت الانتقال السكني مما يجعلها لا تتأثر سكنيا بالتغيرات التي

تمر بها في المستقبل كالزيادة في الحجم أو خلافه.

وبالرغم من معنوية تأثير الدخل في مدة الإقامة، فإن التباين في متوسط مدة الإقامة بين فئات أو مستويات الدخل ليس كبيراً (انظر الشكل رقم ٦). ولكن ينبغي ملاحظة أن هذه مجرد متوسطات لمستويات الدخل، أما البيانات المستخدمة في تحليل الانحدار فهي ليست كذلك. وعلى أية حال، يبدو من الشكل السابق أن متوسط مدة الإقامة للأسر التي دخلها يزيد على عشرة آلاف ريال أطول من الأسر التي مستويات دخلها أقل من ذلك.

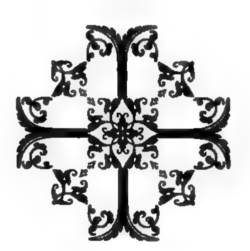


شكل رقم (٦) متوسط مدة الاقامة حسب مستوى الدخل

أما بالنسبة للسنوات التي قضاها رئيس الأسرة (أو العائلة) في مدينة الرياض، فتظهر النتائج أنه كلما ازداد عدد السنوات، ازدادت مدة الإقامة بالمسكن الحالي. وكما سبق إيضاحه، فإن هذا المتغير قد يكون مؤشراً غير مباشر

لتاريخ الهجرة إلى مدينة الرياض، لكنه قد يكون مرتبطاً بالعمر بالنسبة لغير المهاجرين الذين لا يمثلون إلا نسبة صغيرة لا تكاد تتعدى ربع رؤساء الأسر. لهذا فإنه إذا كانت المدة التي عاشها رئيس الأسرة في مدينة الرياض قصيرة، فإن مدة الإقامة بالمسكن الحالي تكون قصيرة أيضاً.

وعلى وجه العموم تعد هذه النتائج منطقية بحيث استطاعت تحقيق بعض العلاقات التي لم يكن يتأكد من صحتها أو عدمها إلا من خلال هذا النوع من الدراسات. ومن بين هذه المتغيرات التي تم إدراجها في معادلة الانحدار الموضحة في جدول رقم (٩)، يأتي كل من المتغير المتعلق بملكية المسكن ونوع المسكن وكثرة التحركات السكنية وعدد أفراد الأسرة والعمر أهمَّ العوامل المؤثرة في مدة الإقامة بشكل عام. ويبدو أن العوامل المتعلقة بالمسكن كملكية المسكن ونوعه تؤثر في مدة الإقامة بالمسكن الحالي أكثر من غيرها من المتغيرات. وبوجه عام، فإن النموذج الحالي الموضح يعد ـ ككل ـ ذا دلالة إحصائية عند مستوى أقل من ٠,٠١، مما يدل على إمكانية رفض الفرضية الصفرية الضمنية القائلة بأن المتغيرات المدرجة في النموذج ـ مجتمعة ـ لا تشرح التباين في مدد الإقامة للعائلات في مدينة الرياض.



الخاتمة والتوصيات

لقد عُنيت هـذه الدراسة بـالتعرف على العوامل المؤثـرة في الاستقرار السكني للسكان السعوديين في مدينة الرياض ممثلاً بتكرار التحركات السكنية من جهة، ومدة الإقامة بالمسكن الحالي من جهة أخرى. وبالنسبة لتكرار الحراك السكني، فقـد اتضح أن الانتقال السكني سمـة من سمات مـدينة الـريـاض؛ فالأغلبيـة السـاحقـة (٩٣٪) من رؤسـاء الأسر قـد قامـوا بتحـرك سكني أو أكثـر خـلال سكناهم بمدينة الرياض بينما قامت نسبة كبيرة منهم (٧٠٪) بتحركين أو أكثر. وتعزى كثرة تكرار التحركات السكنية في مدينة الرياض إلى ما مرت به المدينة من نمو سكـاني سريع وتوسع كبير في أحيـائها ومناطقهـا السكنية خـلال العقدين السابقين. وهـذا أدى إلى انخفاض مدة الإقامـة لمعظم العائلات بحيث أصبح متوسط مدة الإقامـة ٤ سنوات تقريباً. وقد حاولت هـذه الدراسة تفسير التباين بين العـائلات في تكرار الانتقـال السكني من جهـة، ومـدد الإقامـة من جهـة أخـرى، وبالتـالي التعرف على العـوامل المؤثـرة في هذه الجوانب المهمـة اللافتـة للنظر.

ومن خلال نتـائج تحليل الانحدار وجد أن هناك عدداً مـن المتغيرات تؤثر في تكرار التحـركات السكنيـة، وتسهم في تفسير التباين بين رؤسـاء الأسر في عدد التحـركات السكنيـة. وتتمثل المتغيرات المؤثـرة في التبـاين في عـدد التحركـات السكنية التي قام بها رئيس العائلة في: العمر الذي عاشه رئيس العائلة في مدينة الـرياض، وعـدد أفـراد الأسرة، ومدة الإقـامة بـالمسكن الحالي، بـالإضافـة إلى المستوى التعليمي لـرئيس العائلة. ويـلاحظ من خلال النتائج أن العمـر الذي

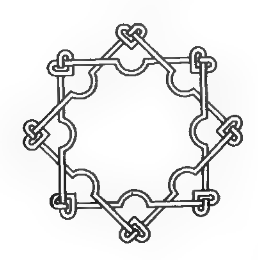
قضـاه رئيس الأسرة بمدينـة الـرياض (أو مـدة الإقامـة في الـرياض) يعـد أهم المتغيرات التي اشتمل عليهـا التحليل، بل إنـه يسهم في شرح معظـم التبـاين الذي استطاع نموذج الانحدار تفسيره.

أما بشأن تأثير عدد التحركات السكنية في الحصول على فرص سكنية أفضل، فقد أظهـرت النتائج أنه بـالرغم من إسهام الانتقـال السكني الواضح في تحسين الوضع السكني للعـائلة، فإن كثرة تكرار الحراك السكني قـد لا تؤدي بالضرورة إلى المزيد من التحسن في الوضع السكني الممثل في نوع المسكن ونوع حيازته.

وبخصـوص التبـاين بين العائلات في مـدد الإقـامـة، فقد وجـد أن ملكيـة المسكن هي أهم المتغيرات المفسرة لمدة الإقامـة. فتطول مدة الإقـامة بشكل كبير إذا كـانـت العائلـة مـالكة لمسكنهـا والعكس بـالعكس. ويعني هذا أن ملكيـة المسكن من المتغيرات المؤثرة في الانتقال السكني بـدرجة كبيرة جدا. كما وجد أن ازدياد عمر رئيس الأسرة يؤدي إلى زيادة في مدة الإقامة (أو الاستقرار السكني)، مما يـدل على أن احتمالية الانتقـال السكني تنخفض كلما تقـدم رئيس الأسرة في السن. ووجد ـ أيضاً ـ أن مدة الإقامة تنخفض إذا كانت الأسرة تعيش في الفلل أو الشقق مقارنة بالسكنى في المسـاكن الطينية أو الشعبية المسلحة. وفي حين أنه من المتـوقع ألا يـؤدي السكن في الشقق إلى الاستقـرار السكني، فإن السكن في الفلل كـان من المتوقع أن يـؤدي إلى مزيـد من الاستقرار السكني. كما وجـد أن العمر الذي قضـاه رئيس الأسرة (أو مدة إقامته) في مـدينة الرياض يـؤثر في مدة الإقـامة بـالمسكن الحالي. بـالإضـافة إلى ذلك، وجـد أن حجم الأسرة، وعـدد التحركات التي قام بها رئيس الأسرة من العوامل المؤثرة في مدة الإقامة في المسكن الحالي.

وبناء على هذه النتائج فإنه يمكن القول إن الاستقرار السكني يزداد إذا كانت العائلة مالكة لمسكنها، وتعيش في المساكن الشعبية مقارنة بالسكن في الشقق أو الفلل مع الأخذ في الاعتبار الإشارة السابقة بشأن المساكن الشعبية. كما أنه يزداد كلما ازداد حجمها وتقدم رئيسها في السن. وأيضاً يمكن القول من خلال ما وجد بشأن مدة الإقامة إن العائلات المالكة لمساكنها أقل ميلاً للحراك السكني داخل مدينة الرياض مقارنة بالعائلات المستأجرة. وبما أن نسبة العائلات غير المالكة لمساكنها كبيرة نسبيا، ونظراً لأن هناك تزايدا واضحاً في أعداد الشقق، فإنه من المتوقع أن تزداد التحركات السكنية خلال السنوات القليلة القادمة، خاصة وأن هناك ميلاً لدى الشباب حديثي الزواج لتفضيل الأسرة النووية بخلاف ما كان سائداً بشكل كبير في الماضي القريب.

وبالرغم مما أسهمت به هذه الدراسة في فهم الانتقال السكني بوجه عام، ومحددات الاستقرار السكني ممثلاً في عدد التحركات ومدة الإقامة، فإن هناك حاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث، وبالذات في ضوء توافر بيانات عن مدة الإقامة بالمسكن السابق للانتقال إلى المسكن الحالي بالإضافة إلى الخصائص الرئيسة التي لم تكن متوافرة لكي تستفيد منها هذه الدراسة.



المراجع

أولاً: المراجع العربية:

الخريف، رشود (١٤١٤هـ، أ): «الانتقال السكني بمدينة الرياض: دراسة في الاتجاهات والأسباب والخصائص» (بحث في طريقة للنشر).

الخريف، رشود (١٤١٤هـ، ب): التعداد السكاني: مفهومه ـ وطرقه ـ وتقويمه ـ واستخداماته ـ الرياض.

مكي، محمد شوقي (١٤٠٥هـ): تحركات سكان المدينة المنورة: دراسة في علاقة الهجرة الخارجية بأنماط تغيير المسكن. الرياض: وزارة الداخلية، مركز أبحاث مكافحة الجريمة.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

Al-Sheikh, A. (1981) Residential Mobility in Riyadh: A study in Intra-Urban Migration. Riyadh: King Saud University.

Al-Riyadh |Development Authority (1987) "Stage 2.2 Task 2.2.3 Residential Survey: Summary Report"

Brown, L. and E. Moore (1971) "The Inra-Urban Migration Process: A Perspective, "*Geographiska Annaler* series B 52: 1 - 13.

Cadwallader, M. (1992) Migration and Residential Mobility: Marco and Mirco Approaches. Madison, Wisconsin: University of Wisc. Press.

Clark, W.A.V. (1986) *Human Migration.* Beverly Hills: Sage Publications.

Clark, W.A.V. and J. Onaka (1983) "Life Cycle and Housing Adjustment as Explanation of Residential Mobility," *Urban Studies,* 20: 47 - 57.

Clark, W.A.V. and J. O. Huff (1977) "some empirical tests of duration-of-stay effects in intraurban migration," *Environment and Planning,* A, 9: 1357 - 1374.

Moore, E.G. (1972) "Residential Mobility in the City". Association of American Geographers, Resourse Paper No. 13.

Morrison, P.A. (1967) "Duration of Residence and Prospective Migration: the Evaluation of Stochastic Model", *Demography*, 4: 553-561.

Morrision, P. A. (1971) "Chronic Movers and the Future Redistribution of Population", *Demography*, 8: 171-184.

Rossi, P.H. (1955) Why families Move: *A Study in the Social Psychology of Urban Residential Mobility*. New York: Free Press.

Rossi, P.H. (1980) *Why Families Move*. 2nd Edition. Beverly Hills: Sage Publications.

Shaw, R.P. (1975) *Migration Theory and Fact: A Review and Bibliography of Current Literature*. Philadelphia: Regional Science Research Institute, Bibliography Series, No. 5.

Speare, A. (1970) "Home Ownership Life Cycle Stage and Residential Mobility", *Demography*, 7: 499-458.

Speare, A. (1974) "Residential Satisfaction as an intervening variable in residential Mobility", *Demography*, 11: 173-188.

Speare, A. and Goldscheider, F.K. (1987) "Effects of Marital Status Change on Residential Mobility", *Journal of Marriage and the Family*, 49: 455-65.

Speare, A. and Goldscheider, F.K., Frey, W. (1975) *Residential Mobility, Migration, and Metropolitan Change*. Cambridge, M.A.: Ballinger.

Tucker, C.J. and W.L. Urton (1987) "Frequency of Geographic Mobility from the National Health Interview Survey", *Demography*, 24: 265-270.

Wolpert, J. (1965) "Behavioral Aspects of the Decision of Migrate", *Papers of the Regional Science Association*, 15.

Wolpert, J. (1966) "Migration as an Adjustment of Environmental Stress", *Journal of Social Issues*, 22: 92-102.



نعم لمصطلح الأدب الإسلامي

د. جابر المتولي قميحة

● الأدب الإسلامي هو ذلك الأدب الذي ينبع من التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة في قوالب فنية آسرة. وهو بهذا المفهوم ليس جديداً على الساحة العربية والإسلامية، بل إنه يمتد من بعثة رسول الله ـ ﷺ ـ إلى وقتنا الحاضر، وسيظل ـ إن شاء الله ـ ممتداً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد كثرت الاعتراضات على هذا اللون من الأدب مع أنه حقيقة تستغرق أوسع مساحة زمنية في تاريخنا، وتكثر الاعتراضات كلما اتسعت قاعدة هذا الأدب على المستوى العربي تقعيداً وتنظيراً وإبداعاً. وتبدأ الاعتراضات وتبدو كأنها حرب عوان على المصطلح ذاته: مصطلح الأدب الإسلامي.

ولعل أطول اعتراض، بل رفض لوجود مصطلح (الأدب الإسلامي) هو ذلك البحث الذي كتبه د. / مرزوق بن صنيتان بن تنباك في مجلة «الدارة» بعنوان «مصطلح الأدب الإسلامي»[1].

وبحث الدكتور مرزوق يرفض في وضوح وحسم مصطلح «الأدب الإسلامي»، وينطلق من هذا الرفض الأوّلي إلى رفض كل التنظيرات والتقعيدات والرؤى والطروحات التي يقدمها النقدة من دعاة الأدب الإسلامي، ويرى أن الإبداعات التي قدمها شعراء هذا الأدب وقصاصوه وكتابه ذات مستوى هابط متواضع إلى أقصى حد.

هذه هي المنطلقات الأساسية التي انطلق منها الدكتور مرزوق. ولنبدأ المسيرة من أولها:

أخطاء منهجية:

ابتداء يقع الباحث في خطأ منهجي خطير لم نكتشفه أو بتعبير أدق لم يكشفه هو لنا إلا بعد أن سرْنا في البحث، وقرأنا أكثر من نصفه.

يقول الدكتور مرزوق: لقد تحدثت عن أسلمة الأدب بحوث كثيرة، وندوات عدة، وأُلِّفَت في ذلك كتب بلغت العشرات اطلع الباحث عليها، أو على أغلبها، وكان أفضل ما اطلع عليه أربعة هي القمة في التنظير للمصطلح الجديد للأدب الإسلامي، وقد جاء اعتماد الباحث عليها؛ ***لأنها حملت أسلوبا بيانيا مشرقا***، وهذه الكتب هي:

١ – منهج الفن الإسلامي: للأستاذ محمد قطب.

٢ – مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي: للدكتور عماد الدين خليل.

٣ – مقدمة في الأدب الإسلامي: للدكتور مصطفى عليان.

٤ – مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي: للدكتور عبد الباسط بدر[٢].

● ● ●

ونحن لا نحجر على حق الباحث في اعتبار هذه الكتب الأربعة «القمة في التنظير للمصطلح الجديد للأدب الإسلامي»، فهذا مما قد يختلف فيه التقدير؛ لأنها مسألة اعتبارية أكثر منها معيارية. ولكن الذي نناقشه فيه هو التسويغ العجيب لهذا الإعجاب، وهو أنها «حملت أسلوباً بيانيًّا مشرقاً»، فمثل هذا قد يقبل تسويغاً للإعجاب بكتب الإبداع الإنشائي كدواوين الشعر والقصص والرسائل.. إلخ، ولكن يصعب قبوله تسويغاً للإعجاب بكتب النقد والتنظير الأدبي، وخصوصاً إذا كان هذا هو التسويغ الوحيد.

ولكن دعك من هذا؛ فقد يَعُدُّه بعضهم ملحظاً شكليا، لنقل إن مثل هذا البحث الخطير ما كان يكفي فيه الاعتماد ــ بصورة كلية ـ على كتب أربعة، مهما كان تفوقها، لأن هذا «الاكتفاء» يقود الباحث إلى استقراء ناقص يترتب عليه أخطاء في أحكامه النقدية. ومن عجب ألا يجعل ضمن مراجعه كتاباً واحداً لرائد من رواد الأدب الإسلامي ــ تنظيراً وإبداعاً ــ وهو الدكتور «نجيب الكيلاني»، فله في تنظير الأدب الإسلامي عدد من الكتب منها:

١ – الإسلامية والمذاهب الأدبية.

٢ – حول المسرح الإسلامي.

٣ – مدخل إلى الأدب الإسلامي.

وتنبع أهمية هذه الكتب لا من قيمتها الذاتية النقدية فحسب، ولكن كذلك من مكانة صاحبها الإبداعية شاعرا وقصاصا له من القصص والروايات ودواوين الشعر أكثر من خمسين كتاباً.

ومن عجب أن يغفل الباحث كذلك كتاباً في منتهى الأهمية لمنشئ رابطة الأدب الإسلامي «الأستاذ أبي الحسن الندوي» وهو كتاب (نظرات في الأدب).

زيادة على إغفاله التام مقالات المنظرين للأدب الإسلامي وبحوثهم[٣]، وما نشر لهم من أحاديث ولقاءات وتحقيقات صحفية، ففي كل ذلك إضافات واستدراكات وتطويرات لبعض المتغيرات الأدبية.

ومجافاة للمنهج العلمي:

ويدعو الباحث دعاة الأدب الإسلامي، أو من ساهم المهتمين بالأدب وأسلمته إلى أن تتسع صدورهم لطرح احتمالات عدة:

- يفترض بعضها فشل التجربة.
- ويفترض بعضها الثاني رد الفعل لدى الآخرين.
- ويفترض بعضها الثالث: احتمالات النجاح ـ إن وجدت ـ[٤].

والفرض الثاني فيه من الغموض ما يجعله مجافيا ـ فكريا ـ للفرضين الأول والثاني.

ولكن لنترك هذا الآن، فالباحث قبل أن يتقدم سطراً واحداً لطرح هذه الاحتمالات للشرح والاستدلال يبادر معلقاً على هذا النص بقوله: «يرى الباحث أن احتمالات نجاح منهج الأدب الإسلامي في الصورة التي تعرضها الآراء الموجودة حتى الآن معدومة، بل يكاد يجزم بفشل التجربة، وضررها على الإسلام والأدب»[٥].

وصدور هذا الحكم المسبق ـ من الباحث ـ يجعلنا أمام احتمال واحد، وليس ثلاثة احتمالات. فهل نصدق المتن (ص٩٧) أو التعليق الهامشي عليه؟.

ومن فضول القول أن نقول بعد ذلك إن مثل هذا الحكم الأخير يرفضه المنهج العلمي، وخصوصاً في البحوث الممتدة المتسعة التي لا يمكن الاعتذار لها بضيق

المساحة؛ فالمفروض ألا يحول الكاتب هذا الاحتمال إلى حكم حاسم إلا بعد استقراء شامل لإبداعات الإسلاميين.

ومن عجب أن ينسى الباحث ـ ولا نقول يتناسى ـ أنه اعتمد في صورة الأدب الإسلامي ــ تنظيريا ـ على الكتب الأربعة التي ذكرها، فكيف يحق له الحديث عن منهج الأدب الإسلامي في الصورة التي تعرضها الآراء الموجودة حتى الآن؟ إن هذا يقتضيه القيام باستقراء شامل لكل ـ أو أغلب ـ تنظيرات الإسلاميين في كل إصداراتهم، بما في ذلك البحوث والمقالات والأحاديث[٦]، حتى يحكم لا بفشل تجربة الأدب الإسلامي فحسب، بل بـ «ضررها على الأدب والإسلام أيضاً»!! كما ذكر بالنص.

لماذا مصطلح الأدب الإسلامي؟

لكن لماذا مصطلح الأدب الإسلامي؟ ولماذا هذا التنظير الجديد؟

يعتمد الباحث في الإجابة عن هذا السؤال بشقيه على شرائح منتقاة من الكتب الأربعة التي اعتمدها دون غيرها موظفاً قدرته البيانية الطيبة، وأداءه التعبيري البراق، فهو يقول إن أسباب هذا الاتجاه:

«ما يراه الدكتور عبد الباسط بدر (في كتابه ص٨) من ضرورة الخروج من هذا الحصار الهائل الذي ضرب على المسلمين في العصر الحديث من القوى الشرقية والغربية في الفكر أو الاقتصاد أو السياسة، أو الفنون أو الأدب... الذي تحول قسط وافر منه في عصرنا الحديث إلى مواكبة تيارات ونظريات شتى...»[٧].

يعارض الباحث هذا التعليل بمقولة «إن الشعور النفسي بسيطرة هذا الحصار الهائل جعلهم يبحثون عن مخرج... والباحث عن الخلاص الآني لما يواجهه من صعوبات لن يتمعن كثيراً بالعواقب البعيدة النتائج المتوقعة لما يقوم به من

عمل، بل سيكون همه المخرج من الحصار، وحسبه ذلك. وهذا الاجتهاد غير مسلّم به، فليس البحث عن مخرج من الواقع هو الحل الأمثل، بل قد تكون المواجهة هي الأولى، أو الانتظار للوقت المناسب، أو حتى المهادنة ـ عند الضرورة ـ هي الأصلح»(٨).

وهو منطق غالط من الوجهتين: الحسية والمعنوية؛ فنحن نرى الأسير ـ إنساناً أو حيواناً ـ يجعل كل همه الانفلات والخلاص من أسره.

والمدينة المحاصرة بالأعداء يكون هم أبنائها فك الحصار عن مدينتهم، وبعد ذلك تأتي المهمات الأخرى بترتيبها الطبيعي.

والدولة تتحرر من السيطرة الأجنبية الواقعة عليها من استعمار عسكري أو سياسي أو اقتصادي، وبعد ذلك تأتي بعد التحرر أو الخروج من الحصار مرحلة التخطيط والبناء والتعمير.

ومن قال: إن هم الخارج من الحصار هو الانفلات منه وكفى ؟!!

ألم يخرج النبي ـ ﷺ ـ من حصار المشركين في مكة، وبعدها أرسى قواعد الدولة الإسلامية الإنسانية في المدينة؟.

ألم يستطع الإسلاميون أن يحرروا الاقتصاد من السيطرة الأجنبية إلى شركات ومصارف على أساس اقتصادي إسلامي متين ؟

وكيف لا يكون الخروج من الحصار هو الحل الأمثل ؟

وكيف تأتى للباحث القول بأن الأولى من ذلك حل من الحلول الثلاثة التي ذكرها؟

هل يستطيع المحاصر المقيد المكروب أن يتحدى ويواجه ويسجل انتصاراً؟

وما الوقت المناسب الذي يجب أن ينتظره ؟

أليس هذا الوقت هو الـذي يرى فيه جماعة من المسلمين القدرة على الخلاص والمواجهة وإرساء البناء في وقت يسجل للفكر الإسـلامي صحوة وللشباب توثباً وانتفاضاً ؟

ومـاذا يقصد البـاحث بالمهـادنـة في وقت كثرت فيـه «الاختراقات» الأجنبيـة الصليبيـة والصهيـونيـة في جسم الأمـة العربيـة؟ أليست هـذه المهـادنـة تعني الاستسلام للطوابع والتيارات والقوى الفكرية والسياسية والأدبية الغربية ؟

● ● ●

ومن أسباب إبراز مصطلح الأدب الإسلامي وانتصار أصحـابه له ما برز على السـاحة من أدب وجـودي وأدب اشتراكي «فـالأيديـولـوجيات التي ظهـرت في الغـرب، ومـازالت تظهـر بين الحين والآخـر صنعت إطـاراً أدبيـا خـاصـاً بها، وأنشأت مصطلحهـا الأدبي دون عوائق تـذكر. وقـد تقبل النقد أطـرها، وأجـاز مصطلحاتها، ودرسها دراسة وافية».

يقول الباحث تعليقاً على النص السابق الذي أخذه من كتاب الدكتور بدر:

«لقد اعتمدت النصـوص السابقة على ما في الغرب، وأشـارت إليه، وجعلته مبرراً لقيـام مصطلح (أدب إسـلامي)، فإذا وجـد في الغـرب أدب وجـودي واشتراكي، فإن ذلك يشجع على مجاراته، أو الاستئناس به. بينما محور الجدل في أغلب آرائهم ـ الإسـلاميين ـ يحذر من الاقتداء بالغـرب أو الشرق . . . ويعدون ذلك نقصاً في الدين، وطعنا في الأدب»[٩].

ويـؤكد البـاحث هذه المقـولة ويلـح عليها بأسـاليب أخرى، فيصف دعـاة الأدب الإسلامي بأنهم لا ينفكون «يكررون الاقتـداء والاستئناس بتعدد مذاهب

الغرب والشرق في مناهج الأدب ومصطلحاته»[١٠].

وواضح أن الباحث لا يفرق بين مفهومين مختلفين هما:

١ - التقليد والاقتداء النابع من الإعجاب. وهو - ولا شك - يقود إلى عبودية نفسية وفكرية وأدبية، واستسلام دون نقاش.

٢ - الانفتاح على تجارب الآخرين، والانتفاع بما نجده مفيداً لنا في حياتنا، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهي له[١١].

وما عند الغرب من مذاهب أدبية مثل الوجودية والاشتراكية والبرناسية وغيرها مرفوضة من وجهة نظر الإسلاميين [١٢]، ولكن لا يستطيع أحد أن ينكر أنه كان ومازال لها مكانها ورنينها الصاخب على ساحة الأدب في كل الشعوب الإسلامية والعربية. فكان لا بد من المواجهة الصارمة بإبراز مذهب أدبي له قيمه وتميزه ليزيح ما في ساحة المسلمين من هذه المذاهب والمدارس. وكان على المنظرين الإسلاميين أن يضعوا في اعتبارهم - وهم يقننون وينظرون - مواضعات ومواصفات هذه المذاهب وأبعادها حتى يفلحوا في المواجهة من ناحية، ولا مانع أبداً من الإفادة من بعض طرائقها وطوابعها إذا اقتضت الضرورة ذلك. فهي إذن دعوة للتحرر من سطوة هذه المذاهب مصحوبة بعمل ناشط وجهود مكثفة متوالية للتخلص من إسارها وسطوتها.

● ● ●

وحتى لو فرضنا جدلاً أن إبراز مصطلح الأدب الإسلامي قد جاء رد فعل لسطوة هذه المذاهب الغربية، فهو رد فعل لم يأت انفعاليا عاطفيا، وإن كان للعاطفة حظ كبير فيه، وهذا لا يعيب العمل؛ فلا قيمة للعمل إذا لم يكن وراءه عاطفة قوية منضبطة متدفقة، ومع ذلك فهو عمل له قواعده وفكره وعقلانيته.

كما أن هذه المذاهب نفسها تولد بعضها مـن بعضها الآخر: فالمذهب الرومانسي جاء رد فعل لجفـاف الكلاسيكيـة وصرامة قـوانينها وعبوديتهـا للأدبين اليـوناني والروماني، وكـانت «الواقعية» أو «الواقعيات» رد فعل على تحلل الـرومانسية من القواعد والقيود، وهروبها من المجتمع وإيغالها في الخيال الشارد البعيد(١٣).

وعـودا إلى «مقـولات» الدكتـور مـرزوق نجـد أنه وقع في مأزقين يـدعـوان إلى الأسف:

الأول: أنه حصر دوافـع الإسلاميين وأسباب دعـوتهم واتجاههم إلى مصطلح «الأدب الإسلامي» في اثنين هما:

١ - الخروج من الحصار الشامل المضروب على الأمة الإسلامية، ومنه الحصار الأدبي.

٢ - مجاراة الغرب وتقليده في مصطلحاته وتنظيراته الأدبية والنقدية(١٤).

والباحـث في «نقله» معتمد على الصفحـة الثانيـة من التمهيد الـذي استهل الدكتور بدر به كتابه «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي»(١٥) الذي اعتبره الباحث واحـداً من عُمُـده الأربعـة فـي تنظيـر الأدب الإسلامـي. ويكتفـي الباحـث ـ للأسف ـ بهذه السطور من التمهيد، ولم يعرض سيادته للمسوغات والبواعث القيمـة التي دفعت الإسلاميين إلى إبـراز المصطلح والاتجاه إلى الأدب الإسـلامي وتنظيراته كما قـدمها الـدكتور بـدر في كتابه، وهي ليسـت «الخروج من الحصار فحسب»، كما أنه ليس منها التقليد الأعمى للمـذاهب الغربية ومجاراتها. وهذه المسوِّغات هي:

١ - تصحيح العلاقة بين الأدب والعقيدة.

٢ - تحقيق الانسجام للأديب المسلم ما بين عقيدته وحسه الأدبي.

٣ - إنصاف العقيدة الإسلامية.

٤ - حماية القيم الفنية في الأدب.

٥ - الاستجابة لحاجة العصر الملحة[١٦]. ولا شك أن هذا النقص أو هذا الاستقراء المبتور الذي رأيناه في مقولات الدكتور مرزوق أمر يدعو إلى الأسف.

• • •

أما المزلق الثاني الذي يدعو إلى الأسف أيضاً فهو القفز من المسوغين اللذين نسبهما إلى الدكتور بدر إلى اختراع مسوغات من «عندياته» بناء على تضارب وتناقض متوهمين في آراء الإسلاميين[١٧]. يقول الدكتور مرزوق:

«يخلص الأمر إلى أن التضارب الذي يراه المتابع لهذه الآراء لا يصعب تفسيره؛ لأن انبعاث فكرة مصطلح «الأدب الإسلامي» كان الدافع إليه:

- الخوف من المستقبل.

- والريب في الحاضر.

- والشك في الواقع الإسلامي المعاصر»[١٨].

ولكن أين التضارب والتناقض يا دكتور مرزوق ؟!!

- يرى الدكتور مرزوق - اعتماداً على فهمه الخاص لشرائح نصية اقتطع أغلبها من مقدمات بعض الكتب الأربعة الأمهات - أن الأستاذ محمد قطب قد ناقض نفسه في كتابه بمقولتين متعارضتين لا يفصل بينهما إلا سطور قليلة.

- ويرى أن ما ذهب إليه محمد قطب ينقضه آخرون من الإسلاميين الأربعة.

- وكذلك ينقضه الواقع الأدبي والنقدي.

ولنصحب الدكتور مرزوق لنرى مدى «مصداقيته» فيما يقول. إنه يعرض قول محمد قطب: «قد كان يخطر في حسي دائماً أن العرب لم يستفيدوا من القرآن، ولا من الإسلام في إنتاجهم الفني»(١٩).

وفي مسيرة الباحث لإثبات تناقض محمد قطب مع نفسه يرى أن مقولة محمد قطب مصدرها الوهم الذي لا يرتكن إلى حقيقة الواقع «لأن الدراسات البلاغية جميعها، والنصوص الأدبية ـ والشعر منها خاصة ـ إنما سخرت لخدمة القرآن والاستفادة من بلاغته وإعجازه في تطور الأساليب العربية الفنية. . . وملئت المكتبة العربية الإسلامية بالكتب التي كان محورها بلاغة القرآن، وشواهد الشعر العربي. . . وكان إعجاز القرآن وأسرار البلاغة وغيرهما عشرات من الكتب قد اتخذت الإنتاج الفني مصدراً من مصادر الارتواء الوجداني»(٢٠).

والغريب أن هذا الزاعم(٢١) لم يكد يذهب أسطراً بعدما قال جملته تلك حتى نقضها مستشهداً بنص تداولته كتب الأدب وأحاديث السير. وهو أن العرب الوثنيين ـ فضلاً عن العرب المسلمين ـ تأثروا بالقرآن، واستفادوا منه، ومنهم من قاده تأثره ذلك إلى الإسلام. فيقول (محمد قطب): فتلقوه ـ يعني القرآن ـ مأخوذين مبهورين، حتى الذين لم يسلموا منهم، تجلى ذلك من حديث الوليد ابن المغيرة الذي لم يسلم، قال: فماذا أقول فيه؟ فوالله ما منكم رجل أعلم مني بالشعر، ولا برجزه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا. والله إن لقوله لحلاوة، وإنه ليحطم ما تحته، وإنه ليعلو، وما يُعْلى. كما يتجلى في كلام عمر حين أسلم «. . فلما سمعت القرآن رقَّ له قلبي فبكيت، ودخلني الإسلام»(٢٢).

ويتساءل الدكتور مرزوق: «بأي القولين نأخذ: أبقوله الذي يزعم أن العرب لم يستفيدوا من القرآن إلى اليوم؟ أم بقوله الذي وافق ما كررته كتب الأدب، وبينت

إدراك العرب لإعجاز القرآن؟ حتى المشركين منهم لم يَحُلْ شركهم وحربهم للدعوة وانصرافهم عن الإسلام بينهم وبين الاستفادة ذوقياً وفنياً من نص القرآن والتفاعل الوجداني به»[٢٣].

وإني لأرى الدكتور مرزوق هنا يقاتل ويطاعن وينازل وحده، ولا عدو ولا مبارز، فما نقله عن محمد قطب صحيح مائة في المائة. وما قاله هو صحيح أيضاً مائة في المائة، كواقع أدبي تاريخي لا يستطيع أحد أن يعارضه. ولكنه أيضاً غالط مائة في المائة إذا عَدَدْنَاهُ ـ أو عَدَّهُ هو ـ رداً أو نقضاً لما ذهب إليه محمد قطب. وحتى الآن لا أدري سر توقف الدكتور مرزوق عند ص٦، ص٧ من كتاب كبير بلغ ٢٣٠ صفحة من القطع الكبير بالخط الدقيق[٢٤]. ولو أنه قرأ فصل (القرآن والفن الإسلامي)[٢٥] لسحب نقده، وغير رأيه تماماً، فالمعروف أن الكتب ورؤى أصحابها لا يحكم عليها من سطور مبتسرة في الصفحات الأولى من مقدماتها ومداخلها.

يقول الأستاذ محمد قطب في مطلع فصل (القرآن والفن الإسلامي): «الفن الإسلامي في حاجة شديدة لأن يراجع القرآن فهو الذخيرة الموحية لهذا الفن، كما هو الذخيرة الموحية للحياة. وقد قلت في مقدمة الكتاب: إن القرآن بتأثيره الساحر في نفوس العرب كان واحداً من أسباب انصراف المسلمين الأوائل عن التعبير الفني فترة من الوقت، لأنه أغناهم ـ مؤقتاً ـ عن جمال الأداء بجمال التلقي والانفعال»[٢٦].

ويشرح محمد قطب كيفية الإفادة الفنية من القرآن كما قصدها وعرضها في هذا الفصل وفي مقدمة كتابه، فيقول:

«ليس المقصود (بهذه الإفادة) تقليد القرآن في طريقة معالجته لموضوعاته.

- بل نلجأ إلى المفاهيم القرآنية، وطريقة أدائها لالتقاط التوجيه الذي تحمله، والنسج على منواله فيما ننشئ من الفنون.

- كالاحتفاء بمشاهد الطبيعة، والتعبير عن التجاوب الحي معها بوصفها مشاهد جميلة متناسقة خارجة من يد المبدع العظيم، ثم نحاول التعبير عن هذا التجاوب في صورة حية موحية جميلة.

- وكذلك استخدام القصة الهادفة في التربية.

- واتخاذ طريقة التصوير - وهي طريقة قرآنية - في التعبير الفني عن المشاعر والخلجات والتصرفات لإحياء الصورة وتجسيمها وخلع الحياة عليها حتى تصل إلى الوجدان حية متحركة عميقة الأثر(٢٧).

وعرض الأستاذ قطب نماذج لمشاهد الطبيعة في القرآن، وللقصة القرآنية، ومشاهد القيامة في القرآن(٢٨).

وكان يمكن أن أكتفي بهذين النصين للرد على الدكتور مرزوق في شأن هذه المسألة، ولكني أرى - استكمالاً للفائدة - أن أبرز النقاط الآتية التي أصبحت واضحة بصورة قاطعة لأي شك أو تأويل:

(١) ما يقصده محمد قطب بعدم استفادة العرب والمسلمين من القرآن ليس مطلق الإفادة، ولكن الإفادة في الإبداع والتعبير الفني.

(٢) وما يقصده بالعرب - في نصه - العرب في مطلع الرسالة المحمدية، وفي وقت محدد - أي: مُدَّة محدودة - فهو لا يقصد العرب والمسلمين على مدار التاريخ.

(٣) الدراسات البيانية والبلاغية والأدبية والنحوية التي نشأت حول القرآن، واتخذت من آياته موردها العذب الثرار إنما نشأت بأخرة من الوقت، وبلغت

ذروتها ابتداء من القرن الثاني الهجري؛ فالاستشهاد بها بعد الذي بينا استشهاد في غير محله.

(٤) وكذلك يسقط استدلال الباحث على التناقض الذي وقع فيه محمد قطب مع نفسه ـ على حد زعمه ـ بقصة الوليد بن المغيرة:

أ ـ لأن أقصى ما يقال عن الأثر القرآني فيها أنه انفعال بالغ بالإعجاب ببيان القرآن الساحر. واعتبر الأستاذ قطب ـ باجتهاد منه ـ أن ذلك كان سبباً من أسباب الانصراف عن التعبير الفني اقتداء بهذا البيان العظيم.

ب ـ أما ذهاب الباحث إلى أن المشركين استفادوا من القرآن أدبيًّا وفنيًّا ففيه من التهويل الكثير والكثير. وكتب الأدب ـ بقدر علمي ـ لم تحمل عبارة واحدة لمشرك تأثر فيها بالبيان القرآني وجماليات القرآن.

جـ ـ وكيف فات الباحث أن هناك فرقاً بين (الانفعال) و(التعبير)؟ فقد ينفعل الفنان بالشيء انفعالاً مفرطاً إلى حد الامتلاء النفسي، ومع ذلك يعجز عن التعبير عنه، وإذا عبر فقد يأتي تعبيره أقل بكثير من مستوى جلال التجربة، وحرارة الشعور.

(٥) وبعد ذلك أصبح من أسهل السهل أن يتهاوى كذلك ما استدل به الباحث على ما يناقض القول الأول لمحمد قطب، وهو ما نقله الباحث عن الدكتور عماد الدين خليل، وهو قوله: «إن القرآن جاء لكي يخاطب كينونة الإنسان: عقله وحسه وروحه وأعصابه ووجدانه وجسده، وأحلامه ورؤاه. ومن هنا انبعث من بين دفتيه آلاف الخريجين على مرِّ العصور، كلهم كانوا ذوَّاقين، وكلهم كانوا نقاداً»[٢٩].

فواضح أن ما يقصده الدكتور عماد الدين غير ما قصده وشرحه محمد قطب

على ما بينـا ؛ فهو يقصد بالتأثير القـرآني «التعبير الفني على النسق القرآني في فترة محددة هي بداية الإسـلام»، أما الدكتور عماد فيقصـد التأثير الممتد بعد ذلك في الدراسات النحوية والبلاغية والنقدية، بدليل قوله بعد ذلك :

«لقـد انطلق الجرجـاني والآمدي والقيرواني ومئـات غيرهم من بين صفحـات القرآن . . . »[٣٠]. ولم يقل «انطلق» الـوليـد بن المغيرة أو جبير بن مطعم أو أبـو البختري بن هشام على شـدة إعجابهم ببلاغة القـرآن، وسحره، وهم على شرك وجاهلية .

ويؤكـد عماد الدين خليل مـا ذكره سـابقاً بقـوله : «لقـد فتح القرآن مـدرسته الكبيرة لتخريج الناقدين . . . إنه كلام الله الخالد، ومدرسته الفذة التي لن تسد أبوابها ـ أبداً ـ على توالي العصور والأزمان»[٣١] .

وخطأ منهجي آخر :

هناك حقيقتان لا يماري فيهما أحد، وهما تمثلان خطين من خطوط متعددة في نسيج المنهج العلمي لأي بحث :

الأولى : أن اقتبـاس نص في سيـاق البحث دون إبـداء البـاحث مـوافقـة أو ترجيحاً أو رفضاً لمضمونه يعني القبول الضمني لمضمون النص .

أمـا الثـانيـة فهي أن هـذا النص إذا كـان يشير ـ في صلبـه ـ إلى رأي معين لشخصية ما في كتاب له أو بحث أو مقال، فيجب التأكد من ذلك بالرجوع إلى المرجع الأصيل في هذه المسألة، فقد يكون الناقد غير ملتزم الدقة فيما نقل . وهذا يحدث كثيراً .

ونعود ـ ونصب عيوننا هاتان الحقيقتان ـ إلى بحث الدكتور مرزوق فهو يوضح عمليا ما ذكرناه نظريا ؛ ففي سيـاق حديثه عن النقاد والمنظرين الإسلاميين يقول

إنهم[٣٢] «وصفوا شعر النصارى الغربيين بأنه إسلامي، وأن نقل ما لدى الغرب من شعر إسلامي أو إيماني هو أمر مهم ومطلوب. كما يقول أحدهم[٣٣]: لقد فتح الأستاذ محمد قطب الباب على مصراعيه أمام النقاد والفنانين الإسلاميين، وبدأ الطريق فاختار نماذج من الأدب الإسلامي للشاعر الهندي طاغور وللكاتب المسرحي الأيرلندي ج. م. سينج، وعلى الأدباء والفنانين الإسلاميين أن يواصلوا المسيرة». لم يحقق الدكتور مرزوق صحة نسبة هذا الرأي لمحمد قطب مما يدل على أنه يصحح هذه النسبة، ولا يعترض عليها. ولو رجع إلى كتاب الأستاذ قطب لاكتشف أنه لم يقل ذلك، بل قال بالحرف الواحد: «والفن الإسلامي - من ثم - ينبغي أن يصدر عن فنان مسلم، أي إنسان تكيفت نفسه ذلك التكيف الخاص الذي يعطيها حساسية شعورية تجاه الكون والحياة والواقع بمعناه الكبير، وزود بالقدرة على جمال التعبير»[٣٤].

أما ما يلتقي من الآداب في بعض مضامينه مع التصور الإسلامي، وصدر من غير مسلم كطاغور وغيره فيقول عنه إنه: «بكل ما فيه من جمال وروعة يقوم ابتداء على قاعدة أدنى وأصغر من القاعدة التي ينبغي أن ينشأ عليها الفن الإسلامي الكوني الإنساني الشامل المتكامل، الذي يشمل كل الوجود وكل الإنسان»[٣٥].

ويقول عن طاغور: «... وهو في هذا لا يلتقي مع المنهج الإسلامي، ولكنه مع ذلك لا يخرج تماما من دائرته. فهناك نقاط التقاء كثيرة بين طاغور وبين المنهج الإسلامي.. نقط التقاء جزئية كلها، ولكنها تكفي لإيجاد روابط المودة بينه وبين هذا المنهج، بحيث يذكر معه في حدود هذا الالتقاء...»[٣٦].

ولهذا فإنه من الخطأ أن ينسب للأستاذ محمد قطب أنه أدخل في الأدب

الإسلامي أدباً لغير المسلمين، إنه قال: هناك نقاط التقاء، ولكن الأدب الإسلامي لا يصدر إلا من مسلم واضح التصور(٣٧).

والدليل على هذا أنه صدّر فصل (في الطريق إلى أدب إسلامي)(٣٨) بالحديث عن شاعرين إسلاميين مشهورين هما محمد إقبال، وعمر بهاء الدين الأميري(٣٩). وعرض لإقبال نموذجين شعريين، وللأميري نموذجين آخرين. وكلها نماذج للشعر الإسلامي الخالص الذي استوفى كل سمات هذا الشعر، وحلل هذه النماذج، وعقد موازنة طيبة بين الأميري ومحمد إقبال(٤٠).

وقدم قطب كذلك نصاً شعرياً أيضا لسكينة بنت الحسين(٤١)، ونصا آخر لابن الرومي(٤٢). ونموذجاً للقصة الإسلامية لحميدة قطب(٤٣). وكلها نماذج للأدب الإسلامي.

وما قدمه لطاغور وسينج يتميز بروح إنسانية متدفقة، ولكن الأستاذ قطب ذكر صراحة أن هذا الأدب وما دار في فلكه لا يلتقي مع الأدب الإسلامي إلا التقاءات جزئية، فهو لا يدخل فيه، وإن اقترب كثيراً منه.

ومن عجب أن الدكتور مرزوق لا يقف عند هذه النماذج الإسلامية لإقبال والأميري وحميدة قطب وغيرها، بل يذكر، ويكرر، ويلح في التكرار على أن محمد قطب قدم إبداع طاغور وسينج نماذج للأدب الإسلامي(٤٤).

وأرى بعد ذلك أن الدكتور مرزوق كان يمكن أن يتفادى هذه السقطة المنهجية لو قرأ كتاب الدكتور عماد الدين خليل قراءة فاحصة؛ فعماد خليل ينقل عن محمد قطب قوله «إن الفن الإسلامي ينبغي أن يصدر عن فنان مسلم»(٤٥).

ولكنه يرى بعد ذلك «أن إيراد محمد قطب لنماذج أدبية لأمثال

طاغـور البوذي، وسينج الأيـرلندي الكـاثوليكي إنما هي تـوسعة عمليـة لمفهوم الأدب الإسلامي»[٤٦].

وهو يـرى أن «محاولة كهذه سوف تـزيد من رصيد الأدب الإسـلامي، وتغنيه بالمعطيات الخصبـة، وتضع قبالة الأدباء الإسلاميين نماذج متقـدمة على مستوى التقنيـة بـوجــه خـاص يمكن أن يحذوا حـذوهــا، وأن تعينهم على رفع وتأثير معطياتهم الإبداعية، وجعلها أكثر نضجاً واكتمالاً»[٤٧].

واضح إذن أنـه رأي خاص للـدكتور عماد الـدين خليل، أما الاتجاه الغـالب للإسـلاميين فيخالفه فيـه. وعماد الدين خليل نفسـه يرى أنها مسألة خـلافية لم تحسم بصورة نهائية.

والخلاصة أن محمد قطب وغيره من النقاد الإسلاميين[٤٨] لم يزعموا أن طاغور وسينج، ومن نسج نسجهما مبدعون إسلاميون، أو أن إبداعهم إبداع إسلامي، كما أنهم لم يخرجـوا أحداً من المسلمين من ملـة الإسـلام حتى لو جـاء أدبه سيئـاً بذيئاً.

واعتماداً على هـذه الحقيقة نـرفض بحق كثيراً جـداً من العبـارات الانفعاليـة الحادة التي تـواجهنـا في تضـاعيف بحث الـدكتـور مـرزوق. ومنهـا على سبيل التمثيل:

ـ «. . لكن الذي يستحيل قبوله والتصديق به هو أن يتحول الإيمان عندهـم ـ طاغور وسينج وكاسونا ـ إلى إسلام، ويصبح أدبهم إسلاميا. . .»[٤٩].

ـ «. . . لماذا يخرج الأدبـاء الذين ينتمون إلى الإسـلام في الوقت الـذي يدخل فيـه أدب أقـوام لا يـؤمنـون بـه، بل يحاربـونـه، ويعتنقـون أديــانـا تحاربـه، وتضاده؟»[٥٠].

ـ «معيار الإسلام لا يسمح بهذا الادعاء الواسع الذي يجعل عباد البقر وأهل التثليث إسلاميين، في الوقت الذي يخرج عن دائرة الإسلام أبناؤه وأهله»(٥١).

أعود فأقول إننا نرفض مثل هذه العبارات الانفعالية الهائمة المنفوشة ؛ لأن مضمونها لم يقل به أحد من النقاد الإسلاميين، إنما هي رؤية ـ بل رؤيا ـ خلعها عليهم الدكتور مرزوق دون وجه حق.

ونكرر أن هذا الأدب الإنساني الطيب من أمثال طاغور وسينج لا يسمى «أدباً إسلامياً»، لأن إسلام المبدع شرط أساسي للحكم بإسلامية الأدب. وهذا اللون من الأدب سماه الإسلاميون «الأدب الموافق». ويسميه الأستاذ أبو الحسن الندوي «الأدب الجيد» أو «الأدب الصالح»(٥٢).

ومن الغريب العجيب الذي يصعب تفسيره أن الدكتور مرزوق بعد هذا القتال الفردي الضاري يصل إلى النتيجة نفسها فيقول إن هذه النماذج ـ التي كتبها طاغور وسينج وغيرهما ـ ليست نماذج إسلامية، ولا إيمانية، وإنما تعد «من أدب الأخلاق الطيبة التي فطر الإنسان عليها، وجاءت الرسالات السماوية تتمم مكارمها»(٥٣).

ومرة أخرى أقول سبحان الله!! وهل قال الإسلاميون غير هذا؟ فلماذا الهياج وإثارة النقع بلا مبرر؟

والنقد التطبيقي عجب:

وبالحدة العاطفية نفسها ينطلق الدكتور مرزوق، وفي يده سيف الاتهام قبل أن يدرس أبعاد القضية التي يعرض لها، لا دراسة شمولية، ولا حتى جزئية. فيقول: «لقد بلغ الأمر ببعضهم(٥٤) من أجل تسويغ مصطلح الأدب الإسلامي أن يحول معنى نص أدبي عند بعض الشعراء إلى فهم بعيد عن دلالته المباشرة،

فقد أخذ قصيـدة صلاح عبد الصبور «النـاس في بلادي» وحللها، حتى وصل إلى قوله:

وعند باب القبر قام صاحبي خليل

حفيد عم مصطفى

وحين مدّ للسماء زنده المفتول

ماجت على عينيه نظرة احتقار

فالعام عام جوع(٥٥).

فقال (د. بدر) في معنى هذا النص: ولا يكتفي الشـاعر بعرض هذه الصورة القذرة، بل ينهي القصيدة بلقطة سريعة أشـد كفراً وقذارة.. فخليل الذي يرفع زنده ـ متحديا السماء ـ ينظر أيضاً باحتقار..»(٥٦).

يعلق الدكتور مرزوق على ما كتبه الدكتور بدر بقوله:

«والكاتب (الدكتور بدر) يعرف ما يقول الشاعر، ويعرف عادات المسلمين في الدفن والصـلاة، وكيف يرفعـون أيديهم عنـد قبور مـوتاهم داعين لهم بـالمغفرة والرحمة، والشاعـر وصف ما اعتاد الناس فعلـه، لكن نتيجة الحكم المسبق على الشاعر جعلت الكاتب يتصور أن ذلك حين يأتي على لسان صلاح عبد الصبور فهـو تحد للسماء، لا استمطار للـرحمة على الميت(٥٧). فالكـاتب يجعل الخشوع والدعاء للميت، ومد اليدين بالدعاء تحدياً للسماء»(٥٨).

وفي تعليق الدكتور مـرزوق أو اتهاماته عدة أخطاء سنرى بعـد قليل أنها قادته إلى مناقضة نفسه. وأرى أن مصـدر الخطأ ليس الانفعال المفرط فحسب، ولكن الاكتفاء بالرؤية المنبتّة المقطوعة... الـرؤية الناقصة التي لا تعتمد على شمولية

النظرة، واستبطـان النصوص، ودراسة مـا يحيط بها من ظروف وعـادات وقرائن أحوال، وكذلك طوابع المبدع فكراً وفنًّا:

١ ـ فالدكتور مرزوق يرى أن مدّ اليدين إلى السماء دليل إيمان وخشوع، ولكنه يغفل ـ وآمل ألا يكـون ذلك عن عمد ـ التعليق على «نظـرة الاحتقار إلى السماء» المصـاحبـة لـرفع اليـدين في قـول صـلاح عبـد الصبـور عن خليل حفيـد عم مصطفى:

وحين مد للسماء زنده المفتول

ماجت على عينيه نظرة احتقار

فالعام عام جوع.

فهل نظرة الاحتقار إلى السماء مظهر آخر من مظاهر التقوى والخشوع والدعاء للميت؟

٢ ـ لـلأسف قطع الباحث نص الدكتـور بدر قطعاً غير حميد وضع الـدكتور بدر موضع الإدانة. ولو أكمل النص لكان ذلك في صفه. وتكملة كلام الدكتور بدر: «فخليل الذي يرفع زنده متحدّياً السماء ينظر أيضاً باحتقار يموج. انظر ما تـوحـي بـه لفظـة يمـوج من قـدر كبيـر بيـن عينيـه، والاحتقـار موجـه إلى الله ـ عز وجل ـ!! تعالى الله عما يأفكـون، وسببه ليس مشكلـة الموت التي شغلت جده ومريديه من قبل، بل أصغر من ذلك بكثير، سببه عام الجوع»(٥٩).

٣ ـ ما ذكره الدكتور مرزوق يقطع بأمرين:

الأول: هو عدم معرفته بعض الأعراف في الاستعمال اللغوي.

والثاني: أنه لم يقرأ - لا أقول الأعمال الكاملة لصلاح عبد الصبور، ولا أقول ديوان «الناس في بلادي» الذي يمثل ديواناً واحداً من دواوين متعددة ضمتها مجلدات ثلاثة - ولكن أقول: القصائد الأولى في مطلع هذا الديوان. وإلا لما وجه هذا النقد للدكتور بدر.

فالمصريون مثلاً لا يؤدون ولا يشيرون إلى الدعاء والخشوع برفع الزنود والعضلات إلى السماء، ولكن برفع الأيدي والأكف. ويكاد يكون هذا الاستعمال عربيا سائداً فيقال: «رفع يديه إلى السماء داعياً»، ويقال: «رفع كف الضراعة»، ولا نقول: «رفع زند الضراعة» أو «عضل الخشوع»، إنما يستعمل «الزند والعضل» - عند المصريين بخاصة - لتهديد الآخرين.

وهو الإيحاء نفسه الذي تعكسه كلمة «زند» في القصيدة، ويأخذ هذا الإيحاء أقوى درجاته، حين يصف الشاعر الزند بأنه مفتول. ومن هنا جاء خطأ الباحث في اعتقاده أن كلمة «الأيدي» مرادفة للزنود في قوله «يرفعون أيديهم عند قبور موتاهم داعين لهم بالمغفرة والرحمة»[٦٠].

وفي ديوان صلاح عبد الصبور ما يقطع بأن الشاعر كان يدرك عن وعي الفارق بين «الزند والعضل» من ناحية، و«اليد والكف» من ناحية أخرى. وأن الدلالات مختلفة تماماً، وخصوصاً إذا قيدت الكلمة بوصف حادٍّ وهو «مفتول».

يقول صلاح عبد الصبور في قصيدته (شنق زهران)[٦١]:

مر زهران بظهر السوق يوماً

ورأى النار التي تحرق حقلاً

ورأى النار التي تصرع طفلاً

كان زهران صديقاً للحياة

ورأى النار تجتاح الحياة

مد زهران إلى الأنجم كفا

ودعا يسأل لطفاً . .

ربما سورة حقد في الدماء

ربما استعدى على النار السماء

فاستخدام صلاح عبد الصبور «الكف» هنا للدعاء هو الاستعمال الوحيد الصحيح . وما أفدحه من خطأ لو استبدلنا «الزند» بالكف ، وينقلب الخطأ إلى خطيئة لو وصف الزند هنا بأنه «مفتول» .

٤ ـ ثم يحدث أمر غريب عجيب له سابقة من قبل وهو أن الباحث الدكتور مرزوق ينتهي إلى الحكم نفسه الذي أصدره الدكتور بدر على القصيدة ولو في صورته العامة ، دون الدخول في تفاصيل ، فيقول بالحرف الواحد :

«وما لا نختلف مع الكاتب حوله ، هو أن جو القصيدة استهزاء بالدين ، وهي تحمل مقطعاً هو كفر بلا جدال»[٦٢] .

أمر عجيب ! ! ومرة أخرى علام القتال إذن ؟ وفيم النفير والنقع والصهيل والصليل ؟ ! ! !

٥ ـ ولكننا ـ بعد أسطر قليلة ـ نقرأ للدكتور مرزوق ما هو أعجب وأغرب ، فهو يقول إنه فهم قصيدة (الناس في بلادي) الفهم الصحيح السديد بعيداً عن التمحك ، ومن إعجابه بهذا «الفهم الصحيح» نجده يدعو النقاد الإسلاميين (للالتزام به) (كذا ! !) .

ـ ما هو هذا الفهم الصحيح لهذه القصيدة يا دكتور مرزوق؟

ـ «إنها استهزاء بشعائر الإسلام، والشاعر صلاح عبد الصبور سخر وتهكم فيها من خليل، وهو يرفع يديه إلى السماء، يدعو الله لجده»(٦٣).

وهنا حكمان خلاصتهما:

ـ أن القصيدة «مجرد استهزاء بشعائر الإسلام

ـ أنها سخرية وتهكم من الحفيد خليل».

وكلا الحكمين غالط:

فالحكم الأول يناقض أو يتعارض ـ على الأقل ـ مع حكم سابق للباحث إذ وصف القصيدة ـ أو أحد مقاطعها ـ بالكفر البواح فكيف ينزل من الكفر البواح إلى مجرد السخرية والتهكم؟.

أما الحكم الثاني فبين الغلط، وأخشى أن أقول إن الباحث «تعجل» في محاولة فهم النص دون استخدام حاسته الناقدة لاستبطانه ومعايشة جوه النفسي. وأكثر الناس إنصافاً بل محاباة لصلاح عبد الصبور لا يجرؤ أن يقول أو يزعم أنه «يسخر ويتهكم من خليل». لأن هذا التأويل لو صحَّ لنسف القصيدة من أساسها، ونقض ما فيها من وحدة شعورية وفكرية وتصويرية، والتفسير الصحيح أن الشاعر رمز بخليل ـ حفيد عم مصطفى ـ إلى صوت التمرد اللاديني.. صوت التحدي لإرادة السماء: فهو لم يرفع إليها «كفا» ولا «يداً» بل «زنداً مفتولاً» للتحدي والتهديد، وكان ذلك مصحوباً بنظرة احتقار تموج ـ أي: متجدِّدة لا تتوقف ـ ولا يستغرب ذلك من شاعر خاطب الله ـ جل وعلا ـ في المقطع الثاني من القصيدة بقوله:

يأيها الإله

كم أنت قاس مُوحش

يأيها الإله !!

ومصير الموروث العربي ؟

واتساقا مع غرام الباحث بالاقتباس من مقدمات الكتب وتمهيداتها ومداخلها يعرض أمامنا هذا النص من كتاب الدكتور بدر(٦٤):

«هذا الكتاب دعوة إلى التنظير، وإلى حوار يسبق التنظير حول عدد من المفهومات الأساسية والفرعية في ميدان الأدب، وذلك لإبراز الرؤية الإسلامية له، وتفصيل الحديث في مهمته، وصياغة الأصول الأولى للمقاييس والقواعد التي يأخذ بها الأدباء والنقاد والدارسون.

- فما الأدب الإسلامي الذي نريده لمجتمعاتنا الإسلامية ؟ وما مهمته ؟

- وأين تقع القيم الفنية فيه ؟

- وما مقدار اهتمامنا بها ؟

- وما المكانة التي سنعطيها للأدب في ساحاتنا العملية ؟

- وكيف ننظر إليه وسط تطلعاتنا إلى التطور والتقدم ؟

- وكيف نتعامل مع الأجناس الأوربية الحديثة ؟

- وماذا نأخذ من مذاهب الأدب الغربي ؟ وماذا نترك ؟».

واضح أن الدكتور بدر يطرح هذه الأسئلة استشرافاً للتخطيط الآتي والمستقبلي. وهذه الطروحات تمثل دعوة للنقاد والأدباء لا إلى التنظير فحسب بل إلى حوار يسبق التنظير كذلك.

ومع وضـوح فكـرة الأسئلـة المطروحـة، ودلالتهـا على «مـاذا نفعل؟ وما هـو الآتي؟» لا «ماذا قـدم الأجداد؟ وما هـو السابق؟» أقول مع هذا الـوضوح وذلك التحديـد الدقيق نـرى الدكتور مـرزوق في بحثه يثير إشكـالاً لا يمكن أن توحي بـه، أو تـدل عليـه، أو تفـرزه هـذه الطروحـات، فلنقـرأ مـا يقـولـه عن هـذه الطروحات:

«إنها تجعل المتـابع في حيرة لأنها لا تجيب عن مصير الموروث الهائل من الأدب الذي سبق فترة التنظير والحوار اليـوم. ذلك الموروث الذي بـدأت طلائعـه منذ بعث محمد ـ ﷺ ـ إلى يومنا هذا، كل ذلك الإرث الأدبي البـاذخ تجاهله السؤال وألغاه»[٦٥].

والـواقع أنـه لا تجاهل ولا إلغـاء، لأن هـذه الطروحـات سطـور معـدودة في «مقدمة كتاب» وليست بحثاً في الأدب الإسلامي وآفاقه وموضوعاته.

وأكرر القول بأن مشكلة الدكتـور الباحث أنه «حصر» نفسه في نطاق (الكتب الأربعة)، وكأن غيرها ليس من النقد الإسلامي. ومشكلته أيضا أنه يكاد يحصر نفسه في تمهيدات هذه الكتب ومداخلهـا وصفحاتها الأولى. ولو توغل لعشرات من الصفحات في كتـاب الدكتـور بدر لـوجد الإجـابة الشـافية عن سـؤاله، أو بتعبيـر أدق لوجـد ما يزيـل اعتراضه. يقول الـدكتور بدر بالحرف الواحد[٦٦]:
«في ظني أن المشكـلات الكبيرة التي يثيرهـا مصطلح الأدب الإسـلامي ستتبـدد عندمـا نقف على حقيقة أولية هي: أن الأدب الإسـلامي لا يتعارض مع الأدب العربي، ولا يزاحمه في مقاعده، وأن بينهما علاقة الرحم والقرابة، فالأدب العربي مصطلح يطلق على الأعمال الأدبية المنشأة بـاللغة العربيـة أيا كانت مضمـوناتها واتجاهاتها وعصورها، والأدب الإسلامي مصطلح يطلق على الأعمال الأدبية التي

تعالج قضية ما برؤيـة إسلامية صافية، سواء أكانت مكتوبـة باللغة العربية، أم بغيرها من اللغات.

وبين الأدب العـربي والأدب الإسـلامـي أمـومـة وقـرابــة، فقـد ولـد الأدب الإسلامي في أحضان الأدب العربي، وذلك عندمـا غمس الأدباء الذين هداهم الله إلى الإسلام تجربتهـم الأدبية في قضايـا الإسلام، ووظفـوا شعرهم ونثـرهم في خـدمة المجتمع الإسـلامي، وفي حمل القضية الإسـلامية وإعـلائها، ونما هـذا الوليد في الشعر العـربي والنثر، وعالج قضايا عدة برؤيـة إسلامية، وشكل تياراً أدبيا إسلاميا رافق رحلة الأدب العربي منذ عصر النبوة إلى يومنا هذا.

ـ فالأدب العـربي هو محضن الأدب الإسلامي الأول، وميدانـه الأهم، ولكنه ليس ميدانه الأوحـد، فعندما انتصر الإسلام خارج الأقطـار العربية، ودخلت فيه شعوب أخرى، وتأثرت بـه آدابها، نبتت لهذا الأدب أجنحة جديدة، أعطته بعدا إنسانيا عـالميا، فقد ظهر في الأدب الفارسي منذ القـرن الثالث الهجري تيار إسـلامي استفاد من الأدب العـربي شعـره ونثره، واستفـاد من القرآن والسنـة، وحمل قضـايا إسـلاميـة كثيرة، وأصبح تياراً مـوازيـا للتيار الإسـلامي في الأدب العربي، وربما يتفوق عليه في بعض القضايا والفنون.

وما لبث الأدب التركي أن استفاد من الأدبين الفـارسي والعربي، ونهل مما نهل منـه الأدبان المذكـوران من المعاني القـرآنيـة، فامتـدّ الأدب الإسلامي إلى لغـات وشعوب أخرى.

وعنـدما تشكلت اللغـة الأردية، وظهـرت فيها الأعمال الأدبيـة كانت الآثـار الإسـلامية جـزءاً من نسيج هـذه الأعمال، ومـازالت الآداب الفـارسية والتركيـة والأردية تحمل تياراً إسلاميا واضحاً حتى يومنا هذا.

ولا شك أن الأدب العربي هو ميدان الأدب الإسلامي الأكبر، لأن اللغة العربية هي لغة الإسلام، يحتاج إليها المسلم في صلاته، وفي تفقهه في الدين، وكم تمنى الدعاة أن تكون العربية هي اللغة الوحيدة للشعوب الإسلامية كافة.

. . إذن فالأدب الإسلامي لا يلغي شيئاً من الأدب العربي، ولا ينكر الأدب الجاهلي أو الأموي أو العباسي، بما فيه من شعر أو نثر يوافقه أو يخالفه، بل يرى في الأدب العربي ميداناً يضم تيارات شتى، منها ما هو جزء من جسد الأدب الإسلامي ذاته، ومنها ما هو تيار موازٍ ليس فيه رؤية إسلامية، ولا رؤية معادية، ومنها ما هو تيار معاند يصطدم بالرؤية الإسلامية، أو يعتدي على بعض القيم الإسلامية، أو الشخصيات الإسلامية، ويمثل اضطراب التجربة الإنسانية وتناقضاتها في ظل اضطراب العقيدة أو فسادها، وهذا النوع وحده هو الذي يزاحمه الأدب الإسلامي، بل يسعى إلى عدم تكراره في أدبنا المعاصر أو المستقبل.

وعندما نتحدث عن أدب إسلامي لا نرفض تراثاً عريقاً، ولا ندعو إلى أدب بلا جذور، وعلى النقيض من ذلك نكب على التراث، ونهتم به اهتمامنا بالجذور التي تحمل النسغ إلى غصوننا، ونَعُدّه البداية المهمة التي لا يصح أن ننفصل عنها»(٦٧).

كان هذا هو جواب الدكتور بدر على سؤال الباحث عن مصير «الموروث الهائل من الأدب العربي القديم». ومن عجب أن يأتي الجواب عن السؤال أو الاعتراض مسبقاً قبل طرح السؤال بتسع سنين، وكأن المجيب كان يَسْتَشفُّ الغيب من خلال ستر رقيق.

● ● ●

ويسلم الدكتور مرزوق بأن الإسلاميين لم ينفصلوا عن التراث والرصيد الأدبي العربي القديم. ولكنه ـ للأسف ـ يعلل هذا الاتصال تعليلاً غالطاً بل واغلاً في الغلط فيرى أن دعاة الأدب الإسلامي حولوا هذا التراث إلى مادة للاجترار والنخل والانتقاء والتصنيف ضمن أطر المصطلح الجديد، فقد وجدوا أن الإبداع ـ ضمن المنهج الذي حددوه ـ غير قوي، وأن المحاولات المستميتة التي قام بها بعضهم دون مستوى التذوق الفني، فعادوا إلى معين الأدب العربي الإسلامي، فوجدوه زاخراً برؤى بعثها الإسلام، ولهج بها الشعراء العرب المسلمون عفو الخاطر في تمثيل إيماني صادق... بتأثر ذاتي غير مفروض، وليس ملتزماً التزاماً يحصره في أطر الأطروحات التنظيرية، فسلم أداؤهم من الجفاف، وتناغم مع عواطف السماحة والرحمة، وتجاوب مع مكارم الأخلاق وفضائل الإسلام»[٦٨].

فالباحث الدكتور مرزوق يرى أن رجوع الإسلاميين المنظرين إلى تراثنا العربي سببه خيبة الأمل في الإبداعات الإسلامية الجديدة المفلسة في ظل التنظيرات الجديدة. ولم يقدم الباحث دليلاً واحداً، أو مثلاً واحداً يؤيد به ما يقول.

ويمكن نقض تعليله هذا بما يأتي:

١ ـ الكتابة عن التراث العربي الإسلامي، واستلهام رصيده الفني الثَّرار جاء سابقاً تاريخيًّا وعمليًّا على هذه التنظيرات[٦٩]، وعلى تشكيل رابطة الأدب الإسلامي العالمية.

٢ ـ روائع الإبداعات الإسلامية في العصر الحديث سابقة ـ بعشرات من السنين ـ على هذه التنظيرات والقواعد، ومنها «ديوان مجد الإسلام» لأحمد محرم، والمطولات الشعرية الملحمية الثلاث: عمرية حافظ إبراهيم، وعلوية محمد

عبدالمطلب، وبكرية عبد الحليم المصري[٧٠]، وكثير جدا من شعر عمر بهاء الدين الأميري. وكل هذه الإبداعات جاءت ملتزمة ـ عفويا ـ بالأطر والمبادئ الإسلامية قبل تنظيرها.

٣ ـ عودة النقدة الإسلاميين منذ قيام الرابطة إلى عرض التراث القديم والنهل منه، وتقديم روائعه ليست عودة إفلاس وخيبة أمل كعودة التاجر المفلس للبحث في دفاتره القديمة، ولكنها عودة «اقتداء» وعودة «بعث» لقديم حاول أعداء الإسلام أن يدفنوه تحت ركامات هائلة.

كما أن هذه العودة تمثل محاولة جادة لتصحيح المفاهيم النقدية الفاسدة التي فرضها على الساحة الأدبية اليساريون والشيوعيون والوجوديون والملاحدة. مما أقَضَّ مضاجع هؤلاء، فانبروا يهاجمون ـ في شدة ـ مصطلح الأدب الإسلامي، وتنظيرات النقاد الإسلاميين. ومن عجب أن ينطلق هؤلاء من المنطلقات نفسها التي ينطلق منها أساتذة أفاضل من أمثال الدكتور مرزوق.

الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه:

ويعترض الدكتور مرزوق على بحث للدكتور بدر عنوانه «الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه» فهو من وجهة نظره ـ كما يقول ـ «طرح مرفوض في معناه، وغير مقبول في مبناه، لأن الأدب الإسلامي لا يرفضه مسلم، ولا يعترض عليه. والأصلح ـ وقد لجأ إلى هذا الطرح ـ أن يقول: رأي دعاة مصطلح الأدب الإسلامي، ورأي معارضي هذا المصطلح».

وقد زاد الطين بلّة بأن جعل نفسه الخصم والحكم في ذلك، إذ يقوم بطرح سؤال افتراضي مجرد، ثم يجيب عنه من وجهة نظره هو، وبتصور مجرد أيضاً»[٧١].

وأقول: من حق الدكتور مرزوق أن يقبل أو يرفض ما يشاء، ولكن ليس من حقه أن ينكر الواقع بقوله إن الأدب الإسلامي لا يرفضه مسلم ولا يعترض عليه، ففي الساحة كتب وبحوث متعددة لا تهاجم مصطلح الأدب الإسلامي فحسب، بل تهاجم الأدب الإسلامي تنظيراً وإبداعاً قديماً وحديثاً[٧٢].

ومن عجب أن يحكم الدكتور مرزوق على مضمون البحث اعتماداً على عنوانه، وهو عنوان مستساغ في ذاته، لأنه يعبر عن واقع أدبي ونقدي موجود فعلاً. ومن عجب أن يكون البديل المقترح «رأي دعاة مصطلح الأدب الإسلامي ورأي معارضي هذا المصطلح»، لأن المعارضة من الناحية الفعلية ليست لمصطلح بل لاتجاه أو تيار، بدليل أن الدكتور مرزوق نفسه لا يعترض على (المصطلح) فحسب، ولكن يعارض ـ بكل ثقله ـ مضامين وقواعد واتجاهات. على أن دعوة الإسلاميين ليست لمجرد مصطلح، بل هي دعوة شاملة ممتدة لأدب ذي مقومات وسمات وأبعاد معينة، وهو أدب له صوره ونماذجه العليا في تراثنا العربي على امتداد التاريخ.

وقد عرض الدكتور بدر الاعتراضات المطروحة والمحتملة، وقدم ردوده عليها، وما أرى أنه نسب هذه الردود إلى «الأنصار» إلا من باب التواضع، أو لأنه واحد مهم من «الأنصار».

وخلاصة هذه الاعتراضات:

(١) يثير مصطلح الأدب الإسلامي مشكلات كثيرة لها آثار سلبية على الأدب العربي، ذلك أننا إذا دعونا إلى أدب إسلامي، فماذا نفعل بأدبنا العربي، وفيه ما فيه؟ هل نلغي الأدب الجاهلي والأموي والعباسي لأن فيه شعر امرئ القيس وطرفة والأعشى، ومناقضات جرير والفرزدق، ونُواسيات أبي نواس، وأمثال

ذلك؟ هل نرفض تراثاً عريقاً يمتد خمسة عشر قرناً، وندعو إلى أدب جديد؟[٧٣].

(٢) إذا سلمنا بأن الأدب الإسلامي مصطلح لا يتعارض مع الأدب العربي، فإن الدعوة إليه هي دعوة إلى تأسيس أدب جديد، توضع بذرته الآن، وليس له جذور عميقة في تراثنا الأدبي. وقد يترتب على ذلك تغير مسار الأدب العربي الذي جرت فيه آلاف القصائد عبر قرون كثيرة متوالية[٧٤].

(٣) إن الدعوة إلى أدب إسلامي تعني إقامة علاقة بين الأدب والدين، والأخذ بمقاييس عقدية في تقويم الأدب. ولو عدنا إلى تراثنا النقدي، ونظرنا في تعامله مع الشعر ـ أعرق الأجناس الأدبية عند العرب ـ لوجدناه في اتجاه مضاد لهذه الدعوة[٧٥].

(٤) إن الدعوة إلى أدب إسلامي تؤذي الأدب العربي، وتوزعه في طرق شتى؛ لأننا إذا استخلصنا منه ما يسمى بالأدب الإسلامي نكون قد قسمناه إلى قسمين كبيرين على الأقل: قسم إسلامي نهتم به ونرعاه، وقسم غير إسلامي، وسيكون هذا هو القسم الأكبر[٧٦].

(٥) إن الإعلان عن أدب إسلامي في الأدب العربي يوجه هذا الأدب إلى الآفاق المذهبية، والمعروف أن العالم العربي يموج اليوم بمذهبيات مختلفة تتسرب إليه من الشرق والغرب، فضلا عن العرب النصارى الذين كان ـ ومازال ـ لهم إسهام واضح في الأدب، بدءًا بالأخطل شاعر الدولة الأموية، ووصولاً إلى الأدباء المعاصرين. وهم كثيرون.

وسوف يدفع وجود أدب إسلامي النصارى، وأصحاب المذاهب المختلفة إلى إنشاء آداب خاصة بهم، وربما يتمكنون ـ وقد ملكوا قدراً كبيراً من الثقافة

والموهبة ـ من إحداث جيوب أدبيـة تصل أجزاء الأدب العربي بالآداب الأخرى، وتسلخها من عروبتها و إسلامها.

أليس من الأفضل أن نقفل هـذا الباب، ونترك المظلة مفتـوحة يـدخل تحتها كل أديب ؟ ألسنا نحـرِّك بالأدب الإسلامي فتناً يتشرذم بعـدها الأدب العربي إلى شيع وعقائد؟(٧٧).

● ● ●

هذه هي خلاصـة ما قدمه الدكتـور بدر من اعتراضات على مصطلح الأدب الإسلامي، وعلى فكرة الأدب الإسـلامي وتنظيرات الداعين إليه. وقد قـام بالرد على الاعتراضات واحداً واحداً بقوة عارضة، ودقة وأناة واستقراء شامل.

وهذه الاعتراضات ليست افتراضية مجردة كما ذهب إليـه الدكتور مرزوق، بل هي اعتراضات واقعية قائمة على الساحة الأدبيـة فعلاً، وقد أثار بعضها الدكتور مرزوق نفسه، خصوصاً الاعتراض الأول، بل إن الاعتراض الخامس الذي قدمه الدكتور بدر ـ ورد عليـه ردا قويا ـ أثاره من جديد الدكتـور مرزوق، فهو يرفض تنظيرات دعـاة الأدب الإسلامي وآراءهم بمقـولة إنها «يسهل استغـلالها من قبل الذيـن يتربصون بالمسلمين وبـالأدب الإسلامي، ويسهـل وصفها عند آخـرين بأنها طائفيـةأدبية جديـدة، ويسهل مقابلتها بشبيه سـابق نال حظا سيئـا ونقداً لاذعاً، وهو لويس شيخو في كتابه: شعراء النصرانية»(٧٨).

ومن يقرأ ردود الـدكتور بـدر يجد أنها لم تعتمد على «تصور نظـري مجرد» ـ كما ذهب الدكتور مـرزوق ـ بل اعتمدت على حجج قوية، واستقـراء ميداني شامل في مجال الشعر والأدب قديماً وحديثاً.

وحتى لو افترضنا جدلاً أن هذه الاعتراضات افترضها الدكتور بدر بتصوره الخاص دون أن يكون لها، أو لبعضها وجود فعلي واقعي، فما المأخذ في ذلك ؟ ألا يمكن أن يمثل اتجاهه هذا رؤية مستقبلية، فما لم يعترض عليه اليوم قد يعترض عليه في الغد القريب أو البعيد؟[٧٩].

على أن هذا المنهج منهج تراثي معروف سبقنا إليه أسلافنا فيما يسمى «بالفقه الافتراضي» أو «فقه الأَرَأَيْتِيِّين» الذي يقوم على تقديم الحل الشرعي لمسائل لا وجود لها في زمن الفقيه: «أرأيت لو حدث كذا... فما حكم الشرع؟»، ومن عجب أن كثيراً من هذه المسائل أصبح لها وجودها الواقعي بعد ذلك بقرون.

وبهذا المنهج أخذ بعض المفسرين كالزمخشري في تفسيره الكشاف الذي كثيراً ما قابلتنا فيه عبارة «فإذا قلتَ كذا... قلتُ...»، والخطاب موجه للقارئ طبعاً، أي: «إذا اعترضت على قولي هذا أو سألت عن سرٍّ إيرادي له، فإن جوابي هو كذا...». وهذا ينم على سعة أفق، وقدرة على معايشة ما دار وما يدور في أذهان الآخرين.

المصطلح وشمولية الإسلام:

ويرى الدكتور مرزوق أن رؤى النقدة الإسلاميين وتنظيراتهم «تبقى اجتهاداً فرديا، ورأياً شخصيا، يمثل وجهة نظر يسهل الرّد عليها من الغُير على شمولية الإسلام وأدبه وثقافته».

وأعتقد أن واحداً من الإسلاميين ـ وهو يعبر عن رأيه النقدي في مسأله ما ـ لم يزعم أن هذا هو رأي الجماعة الذي يلزم الجميع، فكلها حقا اجتهادات فردية شخصية تحتمل الصواب والخطأ، وتتسع للمناقشة والحوار، بل إن هذا يحدث

بين أعضاء الرابطة أنفسهم، ولكن في نطاق التصور الإسلامي منعاً للتّفلت والتّسيب. وهذه الآراء لا تنال من شمولية الإسلام وأدبه وثقافته ـ كما يرى الدكتور مرزوق ـ بل بالعكس إنها تؤكد شمولية الإسلام وترسخها، بعد أن ظهر على الساحة اقتصاد إسلامي، وعلم نفس إسلامي، وقبل ذلك كان هناك تاريخ إسلامي، وعلوم إسلامية، وفلسفة إسلامية(٨٠).

● ● ●

ويقول الدكتور مرزوق إن مصطلح الأدب الإسلامي «يخصص عموم الإسلام لصالح أدب يتوقع حدوثه، أو ينظر له قبل أن يوجد على أرض الواقع»(٨١).

أما الزعم بأن الأدب الإسلامي يتوقع حدوثه، وأن الأطر والتنظيرات قد وضعت له مسبقاً، فقد رددنا عليه بما فيه الكفاية، وعرفنا أنه يبدأ من عصر النبوة المحمدية. ولم أفهم ما يعنيه الباحث بأن مصطلح الأدب الإسلامي يخصص عموم الإسلام !! هل يقصد «التخصيص» بمفهومه الفقهي الأصولي؟ إن كان يقصد ذلك، فإنه لا يصدق على الأدب الإسلامي ولا مصطلحه. وحتى لو صدق عليه فإنه لا يهدم الشمولية والعمومية.

ـ وخارج هذا التحديد يبقى الكلام غريباً، بل عديم المعنى، لأن وصف (الإسلامي) يلحق بجوانب ومناحٍ وموضوعات متعددة ليفيد التميز والتفرد، لا العدوان على العمومية والشمولية، فهناك كما ذكرنا اقتصاد إسلامي وحكم إسلامي، وتربية إسلامية. . . وكل ذلك وغيره يمثل «أفراداً» مميزة تندرج تحت راية الإسلام الدين الجامع الشامل.

ولكن يظهر أننا تسرعنا في مناقشة مقولة الدكتور مرزوق لسبب واضح كان في ذكره ما يوفر علينا مؤنة المناقشة السابقة، وهو أن عبارة الدكتور مرزوق جاءت في

تركيبها غالطة لأنها جـاءت مقلوبة. فما دام مصراً على «التخصيص» فالصحيح أن يقول «إن مصطلح الأدب الإسلامـي يخصص عموم الأدب»، وليس يخصص عمـوم الإســلام، لأن المصطلح هــو «الأدب الإسـلامي» وليـــس «الإسلام الأدبي»[٨٢]. ولو قال: «يخصص عموم الأدب» لما صح ذلك مأخذاً يسجله على الإسـلاميين، لأنهم يقـرون بذلك صراحـة، إذ أن «الأدب الإسـلامي» ليس أي أدب، بل هو الأدب الملتزم بالتصور الإسـلامي للكون والإنسان والحياة، كما أن العلاقة بينه وبين الأدب العربي علاقة خصوص وعموم، كما ذكرنا من قبل أكثر من مرة.

كلمة أخيرة في المصطلحات:

من المعـروف في مجال العلـوم والدراسـات الإنسـانيـة أن المصطلحات، ومـا يصحبهـا من تنظيرات يكـون لها مكـان وسطي من الناحيـة الـزمنيـة؛ إذ تطلق اعتماداً على مـوجودات جـاهزة، ولـو في صورة عفـوية بـدائية، ثم تقنن وتنظـر للمستقبل، وخـلال مسيرتها المستقبلية الطـويلـة تتسع للتطـوير والتفـاعل مع المواضعات القائمة تأثراً وتأثيراً.

فاعتماداً على الـرصيد الهائل الموظف من لغـة العرب وضع أبو الأســود الدؤلي الخطوط الأولى لعلم النحـو، ثم جاءت القواعد المفصلـة، واجتهادات المدارس النحويـة على ما هو معروف في التـاريخ، ثم كان الالتزام الكامل بهذه القـواعد في الكتابة والكلام[٨٣].

والشعر العربي في الجاهلية وصدر الإسلام بخاصـة كان يملأ الساحة العربية مـوزونـاً مقفًّى بالسليقـة، ثم جـاء الخليل بن أحمد، فـاستخلص من «الموجـود الجاهز» خمســة عشر بحراً، أضــاف إليها الأخفش البحـر السادس عشر لتصنع

«علم العروض» الذي التزم المبدعون به بعد ذلك، وتوالت الاجتهادات بعد ذلك، وتنوعت، فظهرت الموشحات والرباعيات والمواليا وغيرها(٨٤).

والخلاصة أننا بالنظر إلى الإبداع الإنساني وعلاقته بالمصطلح والتنظير نكون أمام مراحل ثلاث:

١ - الإبداع السليقي العفوي الحرّ.

٢ - المصطلح والتنظير استخلاصاً، أو اعتماداً على استقراء الإبداع السابق.

٣ - الإبداع (البَعْدي) في مظلة المصطلح وتنظيراته.

وهذا لا يعني التزام المبدعين حرفيا بأحكام المصطلح الجديد وأحكام تنظيراته، وإلا لاهتزت استقلالية المبدع، أو فقدت كثيراً من قدراتها على التميز والتفرد، فالالتزام لا يمنع تعدد الاجتهادات والاتجاهات التي قد يصل بعضها إلى حد التعارض، ولكن دون مجافاة للخطوط الرئيسة الجوهرية في التنظير(٨٥).

وما ذكرناه يصدق تماماً على الأدب الإسلامي الذي كان له وجوده الفعلي في عصر النبوة، وعلى مدار العصور كلها امتداداً إلى عصرنا الحاضر.

ثم تبنت «رابطة الأدب الإسلامي» التي أنشئت سنة ١٤٠٥هـ مصطلحاً جديداً في «مبناه» قديماً في مضامينه وأبعاده ومعناه، وهو مصطلح (الأدب الإسلامي) (٨٦). وقام عدد من الأدباء والنقاد المتمكنين من وضع قواعد وطروحات مستلهمة من روح الإسلام، وأخذ المبدعون الإسلاميون أنفسهم بها عن عفوية ورضا واقتناع. والواقع أنه لا جديد في هذه التنظيرات بالمفهوم الحادّ للجدة، لأنها تكاد تمثل في كثير منها الخصائص والأبعاد الفنية والموضوعية للشعراء الإسلاميين السابقين على إنشاء الرابطة بقرون مديدة من أمثال: حسان ابن ثابت، وعبد الله بن رواحة، وكعب بن مالك، وفي العصر الحديث إقبال

وأحمد محرم وعمر بهاء الدين الأميري. ومن ثم نرى أنه لا صحة لما يقوله الدكتور مرزوق من أن أصحاب مصطلح «الأدب الإسلامي» ودعاته «يخططون لإحداث شيء وإيجاده، ويضعون أطرا فارغة لتملأ بعد ذلك بما ينطبق من أوصاف»(٨٧).

فإذا سايرنا الدكتور مرزوق في منطقه هذا، وسألناه: هل ملئت هذه «الأطر الفارغة» بإبداعات الإسلاميين؟ جاءنا جوابه ظالماً فاجعاً: «انْصَبَّ أغلب أعمال دعاة مصطلح الأدب الإسلامي على التنظير، ولم **يخط خطوة ناجحة أو مبشرة بنجاح في الجانب الإبداعي**»(٨٨).

عجباً: لا خطوة إبداعية ناجحة في الحاضر!!. ولا عمل واحداً إبداعيا يبشر بنجاح صاحبه في المستقبل!!. الحاضر إذن مرفوض.. والمستقبل إذن مغلق؟؟! وهذه الأعمال الناضجة التي بلغت المئات خلال عشر سنين في الشعر والمسرح والقصة لعمر بهاء الدين الأميري ونجيب الكيلاني ومحمود مفلح ومحمد صيام والحسناوي وعبد الرحمن عشماوي وعدنان النحوي وغيرهم. هذه الأعمال كلها ليس فيها عمل واحد ناجح؟؟!!، وليس فيها عمل واحد يبشر بالنجاح؟؟!! إذن ما أفدح خطأ الأساتذة الجامعيين الكبار الذين منحوا طلابهم درجات الماجستير والدكتوراه في بعض أعمال ـ أقول: بعض أعمال ـ هؤلاء الإبداعيين الإسلاميين.

أقول هذا عاتباً على هؤلاء الأساتذة، ومنبها لعدد من الجامعات التي وافقت على تسجيل «أطروحات» تتخذ موضوعاتها بعض هؤلاء الشعراء الإسلاميين من أمثال الأميري ونجيب الكيلاني.

البديل العجيب:

وبعد أن صب الـدكتور مرزوق سيـولا من الاتهامات والـرفض والاعتراضات والتشكيكات في مصطلح الأدب الإسلامي بكل تنظيراته وطروحـاته يقدم بديلاً عجيباً يرى فيـه الحل والدواء الناجع. ما هو؟ القيـام بعملية «عكسية» تتلخص في «أن نصنف الأدب الماجن والفـاسق والمكشوف ونحـدده، ونحصره، ونضيق عليه، ونسميـه باسمـه، فيبقى الحجر والحصر لـلأدب المرفوض دينيـا. ويبقى الشمول والانطلاق لـلأدب العربي الإسلامي، دون تعليق لافتـة الإسلام عليه، لتكون القاعدة العريضة للأدب العام الذي لا يحصر ولا يقنن»(٨٩).

ومن حقنا تجاه هذا الطرح العجيب أن نطرح الأسئلة الآتية:

١ ــ هل يقـوم بهذا العمل أفـراد متفرقـون أو رابطـة أدبيـة؟ أغلب الظن أنها ستكون «جماعة» أو «رابطة» حتى يكون العمل مسئولاً ومكثّفاً ومنتجاً.

٢ ـ إذا قامت «رابطة» لهذه المهمة فهل نسميها «رابطة تصنيف الأدب الماجن والفاسق والمكشوف»؟

إن طـرح الباحث يجعل عمليـة التصنيف في المقام الأول لمن يضطلعـون بهذا العمل.

٣ ـ وفي هذه الحال: ألسنا في حاجة إلى تنظيرات وقواعد لتحديد المعايير التي تحدد لنا السمات والأبعاد التي تدخل الإبداع في حلبة هذا الأدب الماجن؟

٤ ـ طبعاً على من يقـومون بهذا العمل أن يضعوا قوائم تاريخيـة ـ من الجاهلية وصولاً إلى عصرنا الحاضر ـ بالإبداعات الجنسيـة والماجنة والساقطة وتوزيعها في مجلد على أوسع نطاق.

ولو تم ذلك ـ ومن المفروض أن يتم استجابة لـدعوة الدكتور مرزوق ـ ألا يرى أن في ذلك دعـوة ضمنيـة للعرب والمسلمين ـ والشبـاب منهم بخـاصة ـ لأن ينشغلوا بهذا الأدب ويعيشوه، وخصوصاً أن كثيراً من هذا الأدب الساقط مجهول للشباب والمثقفين كأغلب شعر سحيم عبد بني الحسحاس، وبعض شعر بشار ابن برد، وبعض ما كتبه الراغب الأصفهـاني في كتابه المحاضرات، وما كتبه كل من أبي هفان وابن منظـور المصري من أخبار أبي نواس؟. فـالناس في كل عصر مغرمون بالفاكهة المحرمة، أو بتفاحة آدم، كما يقولون.

ودعوة الدكتور تذكرني بنكتة مصريـة مشهورة، خلاصتها أن أحد العوام أراد أن يخفي نقـوده بعيداً عن أيـدي اللصـوص، فنقر في حـائط بيته نقـرة، وحفظ النقـود فيهـا، وأعـاد الحائط إلى حـالتـه الأولى، وزيـادة في الحرص، كتب على الحائط بخط كبير واضح «ليس هنا نقود». وفي اليوم التـالي عاد من عمله ليجد أن مـالـه سرق، وأخـذه العجب والحسرة، وأخــذ يسـائل نفســه «كيف عـرف اللصوص أن في هذا المكان نقوداً مع أنني نفيت ذلك بخط كبير واضح»؟!!

٥ ـ وهل يتفق هذا مع المنطق الإسلامي في دعوتـه المتكاملة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع أن دعوة البـاحث لا تحمل حتى النهي عن المنكر، بل هي مجرد «تصنيف للأدب الفاحش، وتسميته باسمه»؟. وهل يخلو مثل هذا العمل من مشكلات؟ وهل سيجـد أساتـذة الجامعة مثـلاً الجرأة في أنفسهم أن يضعوا أسماءهم على ببليـوجرافيـا عنـوانها (الأدب الماجن والفاسق والمكشـوف)؟ وهل يمكن أن تسمح جـامعاتنـا بحفظ مثل هـذا العمل وتـوزيعه على الطـلاب؟. أعتقد أن الإجابة أوضح من أن ننص عليها.

٦ ـ ثم أليس من حق هؤلاء الشباب أن يحصنوا أنفسهم من شرور هذا الأدب بقـراءة النماذج الراقيـة من الأدب الإسـلامي؟ وأليس من الـواجب علينا ـ نحن

الأساتـذة والمعلمين ـ أن نـدلهم أيضاً على الإبداعـات البديلـة حتى لا يعيشوا في فراغ ثقافي قاتل؟

أعتقـد أن الدكتـور مـرزوق يوافقني أن من حق هـؤلاء أن يعـرفوا أسماء هـذه النماذج الطيبة الراقية، وأن علينا واجب إرشادهم إليها، ليس هذا فحسب، بل توصيفهـا وبيان محاسنها، ليس هـذا فحسب، بل العمل على تقديم إبـداعات طيبة متواصلة في الشعر والقصة والمسرح والمقال والرسالة.. إلخ.

فإذا ما اتفقنـا على هذا الطرح يكون الدكتـور مرزوق قد قادنـا ـ من حيث لا يقصـد ـ إلى مـا قامت رابطـة الأدب الإسـلامي من أجلـه حيث نص نظـامهـا الأسـاسي في مادتـه السادسـة على أن «**الأديب الإسـلامي مـؤتمن على فكر الأمـة ومشاعرها**»، وفي البندين الثالث والرابع من التعريف بالرابطة:

ـ الأدب الإسـلامي طريـق مهم من طرق بنـاء الإنسـان الصـالح والمجتمع الصالح، وأداة من أدوات الدعوة إلى الله، والدفاع عن الشخصية الإسلامية.

ـ الأدب الإسـلامي مسئول عن الإسهـام في إنقاذ الأمـة الإسلاميـة من محنتها المعاصرة.

وينص على أن من أهداف الرابطة:

ـ التصدي للدعوات الأدبية المنحرفة.

فللرابطة إذن هدفان أساسيان ضمن أهدافها المتعددة:

١ ـ هـدف إيجابي بنائي هـو تكـوين نظريـة متكـاملـة للأدب الإسـلامي، وإنشاء أدب إبداعي يقوم على أساسه ـ وقد ذكرنا ذلك تفصيلاً من قبل ـ.

٢ ـ كشف الأدب الـلاديني واللاأخـلاقي، وبيـان مـا فيه من نقص وعـوار لإزاحته من الساحة الأدبية[٩٠].

فدعوة الدكتور مرزوق إذن ـ لو اتخذت شكلاً صحيحاً واقعيا معقولاً ـ لكانت أحد شقين أو هدفين من أهداف رابطة الأدب الإسلامي العالمية.

وأكرر القول: إذا كانت هذه هي النهاية التي خلص إليها الدكتور مرزوق فلماذا القتال والانفعال والهياج والنقع إذن؟

وآخر المطاف:

وآخر المطاف كلمة آمل أن يعيها الجميع، فقد يكون في مضمونها ما يوفر على كثيرين كثيراً من التساؤلات والاعتراضات:

يقول قائلون: إنكم باستخدامكم لهذا المصطلح «مصطلح الأدب الإسلامي» إنما تأتون بـ «بدعة» لم تكن أيام السلف الصالح، مع أنكم تقولون إن هذا «المصطلح» يدخل في نطاقه ومفهومه أدب هؤلاء السلف، فكيف ولماذا لم يطلقوه هم على أدبهم؟

وبعض الإجابة عن هذا التساؤل أو هذا الاعتراض نجده فيما كتبناه سابقاً من صفحات: النوع أو المضمون قد يوجد، ثم يخلع الاصطلاح عليه بعد ذلك ربما بقرون، الشعراء الجاهليون نظموا الشعر سليقة، ثم جاء من صنف شعرهم على بحور سماها، ولم يعرفوا هم عنها شيئاً. عمر بن الخطاب في عام الرمادة استخدم ما يسمى بالاصطلاح القانوني الحديث «الظروف المخففة»، و«إسقاط التهمة لبطلان التفتيش».. وهي مصطلحات قانونية لا يمانع الإسلام أن تكون توصيفاً لقديم سبقها بقرون. «فعدم وجود مصطلح الأدب الإسلامي عند أسلافنا لا يدينهم، ولا يديننا في شيء»[٩١]. كما أنه لم يكن مهما عند المسلمين في جميع عصورهم السالفة التي ظلوا يحتكمون فيها لشريعة الله أن يطلقوا على

أدبهم اسم الإسلام، لأن ذلك أمر طبيعي، ولا يمكن أن يكون غيره، فحياتهم لا تعرف غير الإسلام(٩٢).

● ● ●

وهذا المنطق السديد يفتح أمامنا الباب لنسأل المعترضين على مصطلح الأدب الإسلامي ـ وهم في الواقع لا يعترضون على المصطلح فحسب، بل على «الأدب الإسلامي» اتجاها وتنظيرا و إبداعا في وقتنا الحاضر بصفة خاصة ـ أقول من حقنا أن نسألهم بدورنا: ولماذا الأدب اللاّإسلامي؟ لأن الكرة في ملعبنا ـ نحن الإسلاميين ـ لا ملعبهم كما تقول الاستعمالات الحديثة:

أمة مسلمة عاشت طيلة حياتها تلتزم بدينها وتتحلى به في سلوكها وجهادها ومعاشها وسلمها وحربها فالوضع الطبيعي أن يكون أدبها إسلاميا دون أن تُسأل عن السبب، أما الذي يُسأل فهو النافر المارق الخارج على الأصل الثابت المعروف على مدار التاريخ.

لقد زور كثير من فترات تاريخنا في مجال الأدب بصفة خاصة لإرضاء الأهواء والنزوات؛ فالعصر العباسي مثلا شوهت فيه الصورة، ولم يبرز منه إلا شعر السقوط والتهتك مع أنه شهد أروع ملاحم الجهاد الإسلامي في شعر أبي تمام والمتنبي، وأروع أصوات العزة الإسلامية في روميات أبي فراس الحمداني.

وظهر في هذا العصر عدد كبير من الشعراء الذين قصروا شعرهم على الزهد والمواعظ والتوبة والأخلاقيات والآداب الإسلامية الخالصة منهم: أبو محمد اليزيدي، وكلثوم العتابي، ويعقوب الخريمي، وابن الخبازة، وسلمة بن عياش وغيرهم(٩٣).

ويمكن أن يقال هذا عن العصور التالية، وكانت تحل بالأمة النكبات

والمآسي فيرتفع صوت الشعر بالدعوة إلى الجهاد والصبر والمصابرة، ويسجل انتصارات الأمة الإسلامية على الصليبيين والتتار وغيرهم.

والآن تعيش الأمة الإسلامية فترة من أحرج فترات حياتها حيث تكالبت عليها الأمم، وتداعت تداعي الأكلة على قصعتها، وهي تواجه الآن أعداء متعددين في جبهات متعددة: الصهيونية العالمية والصليبية وحركات التنصير والاختراقات الإسرائيلية وجهود العلمانيين والحداثيين والملاحدة.. و.. و..

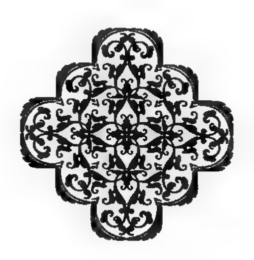
ولكن في مقابل ذلك ظهرت صحوتان:

صحوة فكرية تصاحبها عاطفة إسلامية قوية. وصحوة نضالية تتمثل في الانتفاضة الجهادية في فلسطين وكشمير والفلبين وغيرها.

من هنا كان لا بد من «صحوة أدبية» تستمد الإسلام والقيم الإسلامية وهي تلك التي تمثلت في الأدب الإسلامي.

فلماذا يعترض المعترضون وأغلبهم من المسلمين؟ وعلام يعترضون ؟.

سامحهم الله وغفر لهم، وأعاننا على ما نحن فيه. إنه نعم المولى ونعم النصير!.



الهوامش

(١) الدارة: العدد الثالث: (ربيع الآخر ـ جمادى الأولى ـ جمادى الآخرة ١٤١٣هـ)، السنة الثامنة عشرة: صص٧٥ ــ ١٢١. وبعدها قرظه وأيده جاسر الجاسر بمقال انفعالي من صفحة واحدة في مجلة اليمامة الصادرة في ١٣ من رجب ١٤١٣ هـ بعنوان مثير هو (الأدب الإسلامي فكرة عاطفية)، ثم توالت المقالات وكلها ـ أو أغلبها ـ نقد ونقض لما كتبه الدكتور مرزوق في الدارة، منها:

١ ـ «الأدب الإسلامي مطلب أمة، وليس فكرة عاطفية». مقال للدكتور إبراهيم بن محمد أبو عباة: اليمامة، ٥ من شعبان ١٤١٣هـ.

٢ ـ «همسة»: مقال للدكتور محمد بن سعد بن حسين: اليمامة، ١٢ من شعبان ١٤١٣هـ.

٣ ـ «لماذا الأدب الإسلامي؟». مقال للأستاذ علي بن موسى. اليمامة، ٢٦ من شعبان ١٤١٣هـ.

ولم تخل المقالات السابقة ـ أو بعضها ـ من نقد مقال الأستاذ «جاسر الجاسر» الذي غالى إلى أبعد حدّ في تقدير بحث الدكتور مرزوق والإزراء بالأدب الإسلامي ودعاته دونما استناد إلى تسويغات علمية أو شواهد واقعية. وهذا يدعو للأسف حقا، ويدل على أننا نعيش أزمة نقدية عاتية.

(٢) مصطلح الأدب الإسلامي: ٩٧ ـ ٩٨.

(٣) ما عدا بحثاً واحداً للدكتور عبد الباسط بدر باسم (الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه) رجع إليه الباحث مرتين فقط ـ على سبيل الإلماع ـ علماً بأن مضمون بحث الدكتور بدر مستخرج كله تقريباً من كتابه (مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي).

(٤) مصطلح الأدب الإسلامي: ٩٧.

(٥) نص تعليق الباحث في الهامش رقم ٥٥، ص١١٩.

(٦) كتلك التي نشرها وينشرها الدكتور عبد القدوس أبو صالح والدكتور نجيب الكيلاني والدكتور عبدالباسط بدر والدكتور حسن الأمراني وغيرهم في مجلات: المجتمع والمسلمون، والدعوة، والندوة والمجلة العربية وغيرها.

(٧) المرجع نفسه: ٩٩.

(٨) نفسه: ٩٩.

(٩) نفسه: ١٠٠.

(١٠) نفسه: ١٠٥.

(١١) يروى أن النبي ـ ﷺ ـ حين علم بزحف قريش والأحزاب لقتاله أراد أن يتحصن بالمدينة، ويتركهم حتى يردوا إليها فيقاتلهم على أطرافها. ولكن سلمان الفارسي أخبره أن الفرس يخندقون في مثل هذه الحال، فأخذ بفكرته وأمر بحفر الخندق. انظر المقريزي: إمتاع الأسماع: ٢١٩.

(١٢) انظر عبد الرحمن رأفت الباشا: نحو مذهب إسلامي: ٢١ ـ ٨١.

(١٣) ويطرد ذلك في كل المذاهب الأدبية.

(١٤) واضح أن التسويغ الثاني يعتمد على «فهم خاص» من الدكتور مرزوق لما كتبه الدكتور بدر، وقد ناقشنا هذا «الفهم» في المتن.

(١٥) هي الثانية في الطبع وإن أخذت رقم ٨ في تسلسل الصفحات.

(١٦) انظر من ٤٤ ـ ٨٠ من «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي» حيث فصل الدكتور بدر القول في كل مسوغ من هذه المسوغات تفصيلاً بارعاً.

(١٧) سنعود إلى هذه النقطة بالشرح إن شاء الله.

(١٨) مصطلح الأدب الإسلامي: ١٠٤.

(١٩) منهج الفن الإسلامي: ٦.

(٢٠) مصطلح الأدب الإسلامي: ١٠٢.

(٢١) الزاعم ـ في نظر الدكتور مرزوق ـ هو الأستاذ محمد قطب (!!).

(٢٢) النص أخذه الباحث الدكتور مرزوق من كتاب محمد قطب: ٦٣.

(٢٣) مصطلح الأدب الإسلامي: ١٠٣.

(٢٤) الصفحتان ٦، ٧ تمثلان واقعيا الصفحتين الثانية والثالثة من الكتاب.

(٢٥) في كتاب محمد قطب: ١٣٧ ـ ١٨٠.

(٢٦) منهج الفن الإسلامي: ١٣٧.

(٢٧) انظر منهج الفن الإسلامي: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٢٨) السابق: ١٤٣ ـ ١٨٠.

(٢٩) مصطلح الأدب الإسلامي: ١٠٣. والنص نقله الباحث عن الدكتور عماد الدين خليل من كتابه «مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي»، وبعد هذه الإشارة نشير إلى المقال بلفظ (مصطلح).

(٣٠) عماد الدين خليل: السابق: ٢٠٦.

(٣١) السابق: ٢٠٦.

(٣٢) مصطلح: ١٠٦.

(٣٣) هو عماد الدين خليل في كتابه السابق: ٢١٧.

(٣٤) منهج الفن الإسلامي: ١٨٢.

(٣٥) السابق: ١٨٣.

(٣٦) السابق: ٢٠٠.

(٣٧) محمد حسن بريغش: الأدب الإسلامي: أصوله وسماته: ١١٠.

(٣٨) قطب : ١٨١ .

(٣٩) قطب : السابق : ١٨٤ ـ ١٩٢ .

(٤٠) السابق : ١٩٢ ـ ٢٠٠ .

(٤١) السابق : ٢٠٣ .

(٤٢) السابق : ٢٠٤ .

(٤٣) السابق : ٢٠٦ ـ ٢١١ .

(٤٤) انظر مصطلح : ١١٤ .

(٤٥) عماد خليل : السابق : ٢١٣ .

(٤٦) انظر السابق : ٢١٤ .

(٤٧) السابق : ٢١٤ .

(٤٨) باستثناء عماد الدين خليل . وهو لم يقل إن هؤلاء إسلاميون في كل أدبهم ، بل إن الذي يأخذ هذه الصفة هو ما اتفق مع التصور الإسلامي في مفهومه الإنساني العام .

(٤٩) السابق : ١٠٦ .

(٥٠) السابق : ١٠٧ .

(٥١) السابق : ١٠٧ .

(٥٢) سبق أن أشرنا إلى أن الدكتور مرزوق لم يرجع في بحثه إلى أي مرجع للشيخ أبي الحسن حتى ولو كان مقالاً أو حديثاً صحفياً .

(٥٣) السابق : ١٠٧ .

ويزداد إيماني بأن مشكلة الدكتور مرزوق الأساسية ـ مع تقديري له ـ أنه حصر نفسه ، وخنق فكره في «المراجع الأربعة» فقط ، فجاء استقراؤه ناقصاً مما قاده إلى كثير من الأغلاط الفادحة والتناقضات التي خفف من وقعها أحياناً جمال أسلوبه وطلاوته .

(٥٤) يقصد الدكتور عبد الباسط بدر في كتابه «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي» ص٧٦ .

(٥٥) القصيدة في ديوان صلاح عبد الصبور «الناس في بلادي» صص٢٩ ـ ٣٢ من المجلد الأول لأعماله الكاملة .

(٥٦) مصطلح : ١٠٨ .

(٥٧) السابق : ١٠٨ .

(٥٨) السابق : ١٠٩ .

وكم كنت أتمنى أن تخلو سطور الدكتور بدر من كلمة «قذارة» ، وآمل أن يتحقق ذلك في طبعة قادمة من الكتاب ؛ فالمعروف عن الكاتب أنه عف الفكر والقلم واللسان .

(٥٩) بدر: مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي: ٧٧.

(٦٠) مصطلح: ١٠٨.

(٦١) القصيدة صص١٨ ــ ٢٢ من ديوان الناس في بلادي (في المجلد الأول من الأعمال الكاملة لصلاح عبد الصبور). وزهران هو أحد الفلاحين الذين حكم عليهم الإنجليز بالإعدام ظلما وعدوانا أمام أهلهم في قرية دنشواي المصرية سنة ١٩٠٦م.

(٦٢) مصطلح: ١٠٨.

(٦٣) السابق: ١٠٩.

(٦٤) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي: ١٠.

(٦٥) مصطلح: ١١٠.

(٦٦) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي: ٨٢.

(٦٧) د. بدر: السابق: ٨٢ ــ ٨٤.. وراجع له كذلك ص١٠٠ ـ ص١٠٦ من بحثه (الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه) المنشور ضمن بحوث ندوة الأدب الإسلامي المنعقدة في الرياض ١٤٠٥هـ. وقد نص نظام الرابطة على ذلك صراحة، ففي البند ٥ ص١٠ «الأدب الإسلامي حقيقة قائمة قديماً وحديثاً يبدأ من القرآن الكريم والحديث النبوي ومعركة شعراء الرسول مع كفار قريش، ويمتد إلى عصرنا الحاضر ليسهم في الدعوة إلى الله، ومحاربة أعداء الإسلام والمنحرفين عنه»، وفي البند ٨: «يرفض الأدب الإسلامي أي محاولة لقطع الصلة بين الأدب القديم والأدب الحديث بدعوى التطور أو الحداثة أو المعاصرة، ويرى أن الحديث مرتبط بجذوره القديمة».

(٦٨) مصطلح: ١١٠.

(٦٩) كتبت كتابيّ «أدب الخلفاء الراشدين» و «أدب الرسائل في صدر الإسلام» منذ عشر سنوات تقريباً دون أن أقرأ كلمة واحدة عن تنظيرات الأدب الإسلامي.

(٧٠) انظر جابر قميحة: صوت الإسلام في شعر حافظ إبراهيم: ٦٣ ـ ١٠٣.

(٧١) مصطلح: ١١١.

(٧٢) منها ـ على سبيل المثال ــ بحث مطبوع يزيد على ثلاثين صفحة بعنوان «إسلام النفط والحداثة» كتبه الدكتور جابر عصفور، وقدمه ضمن ندوة عن (الإسلام والحداثة) عقدتها دار الساقي بلندن بالتعاون مع مجلة «مواقف» وذلك سنة ١٩٩٠م. وصدرت البحوث كلها في كتاب باسم (الإسلام والحداثة). والبحث في الكتاب ص١٧٧ ـ ٢٠٨. وكذلك بحث له بعنوان (من التنوير إلى الإظلام) من ص١٢ إلى ص٣٣ من مجلة إبداع: أبريل ١٩٩٢م. ثم نشر بعد ذلك في كتاب بعنوان (التنوير يواجه الإظلام) صدر في القاهرة سنة ١٩٩٣م بعد أن أضاف له عصفور فصلاً بعنوان (هوامش على دفتر التنوير). بل ظهر على الساحة من يضرب بأديه الإسلام نفسه مثل المدعو علاء حامد في روايته (مسافة في عقل رجل)، وحسن طلب في ديوان شعري حداثي اسمه آية جيم.

(٧٣) د. بدر: الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه: مجموعة بحوث ندوة الأدب الإسلامي ١٤٠٥هـ، ١٠٠.

(٧٤) انظر السابق: ١٠٧.

(٧٥) السابق: ١١٧.

(٧٦) السابق: ١٤٧.

(٧٧) السابق: ١٥١.

(٧٨) مرزوق: مصطلح: ١١٢. وانظر في الرد على هذا الاعتراض بحث الدكتور بدر (١٥١ ـ ١٥٣) علما بأنه كتبه وقدمه كما ذكرنا سنة ١٤٠٥هـ. أما بحث الدكتور مرزوق فمنشور سنة ١٤١٣هـ. وهذا ينفي التجريدية عن الدكتور بدر، ويثبت أن طروحاته وتصوراته كانت واقعية وفي محلها.

(٧٩) المعروف أن عمل الناقد ذو شقين: الأول: عمل تقويمي يكون فيه بمثابة القاضي الذي يدرس القضية، ويبحث في وقائعها وظروفها ثم يصدر حكمه فيها. والثاني: عمل تخطيطي وهو الأصعب والأشد، وهو يحتاج إلى إمكانات وقدرات واسعة لأنه لا يرتبط بالحاضر فحسب، ولكنه يرتبط بصفة أساسية بالتنظير والتقنين للمستقبل. والعملان كما ذكرت متكاملان، أو هما وجهان لعملة واحدة.

(٨٠) انظر مقال الدكتور محمد بن سعد بن حسين بعنوان «همسة» في مجلة اليمامة: العدد: ١٢٤٢هـ. الأربعاء ١٢ من شعبان ١٤١٣هـ.

(٨١) مصطلح: ١١٢.

(٨٢) هناك من العلمانيين من يستخدم مصطلحات غريبة على روح الإسلام وطوابعه مثل: الإسلام السياسي، والإسلام الاجتماعي، والإسلام الديني.. إلخ فهو عبث نرفضه تماماً.

(٨٣) كان أبو الأسود الدؤلي أول من كتب في النحو بإشارة من علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ لأنه ـ كما يقول ابن خلدون ـ رأى تغير الملكة، فأشار عليه بحفظها ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة، ثم كتب فيها الناس من بعده. انظر مقدمة ابن خلدون: ١٠٥٦ ـ ١٠٥٩.

(٨٤) انظر ابن خلدون: السابق: ١١٣٧ ـ ١١٦٩.

(٨٥) كتب الدكتور هدارة: «ينبغي القول بأن الأدب الآن لا يشتمل على موضوعات بحيث يمكن القول بأن الالتزام يقضي بعدم الخوض في هذا الموضوع أو ذاك ولكنه يضم تجارب. والالتزام الإسلامي يقضي بتصفية هذه التجارب، ولن تنفعل النفس المؤمنة بغير المصفاة التي تعبر عن النظرية الإسلامية في كل قضايا الإنسان والوجود دون انحراف، ودون زيغ وبهتان، ودون انسياق وراء الغرائز البهيمية والشهوات». الالتزام في الأدب الإسلامي: ٣٥. وانظر: محمد حسن بريغش: في الأدب الإسلامي المعاصر: ٣٤ ـ ٤٠.

(٨٦) هذا وإن كان بعض الكتاب قد استعمل هذا المصطلح قبل إنشاء الرابطة بسنوات، منهم محمد قطب وعماد الدين خليل وغيرهما.

(٨٧) مرزوق: مصطلح: ١١٣.



(٨٨) السابق: ١١٣.

(٨٩) مصطلح: ١١٣.

(٩٠) ونذكّر الدكتور مرزوق بأن الدكتور بدر فعل ذلك بقصيدة صلاح عبد الصبور (الناس في بلادي).

(٩١) عبد الباسط بدر: مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي: ٨٥.

(٩٢) محمد حسن بريغش: الأدب الإسلامي: أصوله وسماته: ١٠٣.

(٩٣) انظر للدكتور مصطفى بهجت: التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، وخصوصا ص٤٠، ٦٥٠، ٦٦٧.

المراجع

١ - الأدب الإسلامي: أصوله وسماته: محمد حسن بريغش، دار البشير، عمان (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).

٢ - الأدب الإسلامي بين أنصاره ومعارضيه: د. عبد الباسط بدر. (بحث في مجلد ضم بحوث ندوة الأدب الإسلامي، الرياض ١٤٠٩هـ).

٣ - إسلام النفط والحداثة: د. جابر عصفور. بحث طبع ضمن عدة بحوث في كتاب باسم الإسلام والحداثة، دار الساقي. لندن ١٩٩٠م.

٤ - الالتزام في الأدب الإسلامي: د. محمد مصطفى هدارة. (بحث في مجلد ضم بحوث ندوة الأدب الإسلامي ـ الرياض ١٤٠٩هـ).

٥ - إمتاع الأسماع: المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي. تحقيق محمود شاكر. القاهرة ١٩٤١م.

٦ - التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول: د. مصطفى بهجت. بغداد ١٩٨٩م.

٧ - ديوان صلاح عبد الصبور، (الأعمال الكاملة)، دار العودة، بيروت ١٩٧٢م.

٨ - صوت الإسلام في شعر حافظ إبراهيم: د. جابر قميحة. دار الصحوة ـ القاهرة ١٩٨٧م.

٩ - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي: د. عماد الدين خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٠ - مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون، ط٢، بيروت ١٩٧٩م.

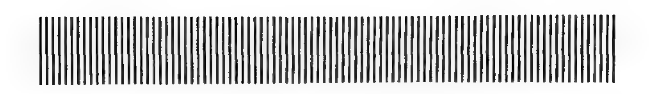
١١ - مقدمة في دراسة الأدب الإسلامي: د. مصطفى عليان: دار المنارة، جدة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٢ - مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي: د. عبد الباسط بدر، دار المنارة، جدة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

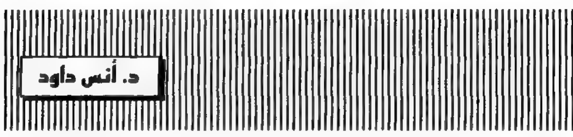
١٣ - من التنوير إلى الإظلام: د. جابر عصفور. طبع في كتاب عنوانه: التنوير يواجه الإظلام، القاهرة ١٩٩٣م.

١٤ ـ منهج الفن الإسلامي: محمد قطب: دار الشروق، القاهرة، ط٧. ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١٥ - نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد: عبد الرحمن الباشا، الرياض ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.



بدايات النقد العربي القديم



د. أنس داود

إذا كان الأدب فنّ دراسة الحياة، والتعبير عنها باللغة، فإن النقد الأدبي فَنٌ دراسة هذا الأدب، والكشف عن خصائصه وأسراره، والتمييز بين جيده ورديئه؛ ولذلك تجده في حاجة إلى دراسة واسعة يستعين بها الناقد على استيعاب الأعمال الأدبية، والقدرة على تذوقها، والبصر بأبعادها الفكرية والاجتماعية والجمالية.

مهمة الناقد إذن ليست يسيرة أو عابرة، ولكنها مهمة خطيرة تحتاج إلى وعي كبير، وإلى معرفة واسعة، ولكنها مع كل هذه الأهمية والخطورة تظل تابعة للإبداع الأدبي. فالنقد - على حد قول أحد علمائه - علم من علوم الظلال، أي تابع لظاهرة أخرى يتألق ويزدهر بوجودها وتألقها وازدهارها، ويضمحل ويكاد يختفي من الوجود بتهافت الإبداع الأدبي أو انحطاطه.

ولكن النقد الأدبي يحتاج إلى شيء آخر بالإضافة إلى ازدهار الإبداع الأدبي، ذلك هو ازدهار البيئة العلمية، وتقدم طائفة من العلوم الإنسانية، أي أنه ظاهرة فكرية حضارية. فوجود الإبداع الأدبي في حد ذاته ليس حافزا وحده على وجود النقد الأدبي، فقد كان لدينا في الجاهلية وفي العصر الإسلامي والعصر الأموي ازدهار أدبي على نحو ما، بل إن المعلقات وهي من أرفع النماذج الشعرية في الأدب العربي قد وجدت في العصر الجاهلي، ومع ذلك لم يوجد النقد الأدبي لدى العرب إلا بعد أن ازدهرت في العصر العباسي مجموعة من العلوم العقلية والنقلية ونشطت الترجمات، واستوعبت العقول كثيراً من أسرار المعرفة، وبعد ذلك بدأت تتفتح أولى ثمرات الوعي العميق بأسرار «الظاهرة الأدبية».

إذن فالنقد الأدبي فيما نرى لا ينضج ولا يزدهر ولا يتكامل إلا في ظلال وجود متكامل من:

أ ـ الإبداع الأدبي.

ب ـ البيئة العلمية التي تنضج فيها العقول، وتزدهر مجموعة من المعارف الإنسانية.

حدث هذا لدى اليونان قديما، ولدى الأوربيين حديثاً، كما حدث هذا لدى الأمة العربية في قديم تاريخها، وتراثها الإبداعي والفكري، وفي عصرها الحديث.

وإذا كان من اليسير أن نتتبع هذه القضايا في كتب التاريخ الأدبي في القديم وفي الحديث، فإن من الضروري هنا أن نشرح وجهة نظرنا التي تختلف مع وجهات نظر الذين أرخوا للنقد الأدبي العربي، فكثير من هؤلاء تحدثوا عن النقد الأدبي في العصر الجاهلي، وعن النقد الأدبي في العصرين الإسلامي والأموي[1].

ونحن لا نرى في هذه العصور نقدا ولا ما يشبه النقد، ونرى السبب في ذلك أن العلوم العربية لم تكن قد ازدهرت بعد، ولم يكن العقل العربي قد تم نضجه، واستوت قدرته على استيعاب كثير من علوم اللغة والشريعة والفلسفة، وغيرها من العلوم النظرية والعلمية، كما حدث بعد ذلك في عهوده التالية، ونجاحه في عصور الازدهار الفكري العام.

والازدهار الفكري العام هو المهاد الطبيعي لنشأة النقد الأدبي علما من علوم الرقي العقلي والوجداني للأمم وللأفراد.

ولكن ما نراه من انتفاء وجود النقد في تراثنا العربي في تلك العصور التي أشرنا إليها لا يمكن الاطمئنان إليه إلا بعد النظر إلى تلك الحجج والأسانيد التي ساقها مؤرخو الأدب العربي، ومؤرخو النقد الأدبي، حتى نكون على بينة فيما نذهب إليه، وحتى لا يظن أننا نقول بذلك خبط عشواء لأن أي رأي - كائنا من كان قائله - لا قيمة له في ميزان العلم الصحيح إذا لم تؤيده الحجج والبراهين العلمية، أو على حد قول أستاذنا الدكتور محمد مندور حتى يصبح معرفة تصح لدى الغير، أي لا يظل هاجسا من هواجس الذات، وظنا شخصيا لا تؤازره الأسانيد العلمية.

والروايات والأخبار التي تدور حول «الشعر»، والتي ملئت بها كتب الأدب القديم كما تم تحريرها والاستعانة بها في تصوير ما سموه حركة نقدية في العصر الجاهلي وفي العصرين الإسلامي والأموي هي في تحليلها الأخير وتصنيفها تفيء إلى ثلاثة أنواع:

أ - أقوال طائرة أو أحكام مجملة.

ب - ملحوظات جزئية على النحو واللغة.

ج ــ حكايـات لا تفيَ في كثير منهـا إلى صـواب في تذوق النصـوص، أو لا تنتمي في كثير منها إلى ميدان النقد الأدبي.

أ ـ أما الأقوال الطـائرة، فمثالها ما كان يقوله كل شـاعر عن الآخر، على نحو ما قال نصيب: «عمر بن أبي ربيعة أوصفنا لربَّات الحجال».

ومـا قـالـه الفرزدق عـن تشبيب عمـر: «هذا الـذي كـانت الشعـراء تطلبـه فأخطأته، وبكت الديار، ووقع هذا عليه».

وما قاله جرير عن عمر أيضاً، ثم ما قاله جميل أيضاً[٢]:

«أنسب النّاسِ المخزومي». «والله ما خاطب النساء مثلك أحد».

وهي أقوال تشيـع في كل بيئة ينبغ فيهـا شاعر في فن مـن الفنون، وليست في حاجـة إلى «تخصص»، ولا إلى (علم خاص بـالشعر)؛ فـالقدرة على قـولها حد مشترك بين مستمعي الشعر، وربما بين أوساط النـاس، بل إن بعضها من وجهة النظر النقديـة خطأ فادح كقول الفرزدق، لأن تجربـة الشاعر الجاهلي مع المرأة، وقيمة «الحب» في حيـاته، ووقـوفه على أطـلال الحبيبة الراحلـة شيء يختلف كل الاختـلاف عن تجربـة ابن أبي ربيعـة في الحب والحياة، وكثيراً مـا تحمل الأقـوال العـامـة التي يقولها غير المتخصصين كثيراً من الخلط والاضطـراب مثلما نـرى في هـذا القول العـام الذي لا يثبت عنـد الفحص، وعند النظـر إليه بعين الـريَّث والأناة، وقد نقله عنه الرواة والمؤرخون نقلاً آليا دون التفات إلى ما في هذا التعميم من خطل.

• • •

وتأتي بعد ذلك هذه الأحكـام المجملة التي ترجح هذا مـرة وذاك مرة أخرى، من ذلك ما روي عن عمـر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ـ من أنـه كان يفطن إلى

دقائق الشعر، ويفضل في بعض أخباره النابغة[٣]، وفي بعض أخباره الأخرى كان يفضل زهيرا، ويقول عنه: «كان لا يعاظل بين الكلام، ولا يتبع حوشيه، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه»[٤].

كما رووا عنه أنه ذكر امرأ القيس فقال: «سابق الشعراء، خسف لهم عين الشعر» يريد أنه ذلَّلَ الطريق لهم، وبصَّرَهم بمعانيه، وفَنَّنَ أنواعه وقصده، فاحتذى الشعراء على مثاله، فاستعار العين لذلك[٥].

وكان أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ يقدم النابغة، ويقول في ذلك: «هو أحسنهم شعراً، وأعذبهم بحراً، وأبعدهم قَعْراً».

وكان عثمان ـ رضي الله عنه ـ يعجب بزهير، وكان علي ـ رضي الله عنه ـ يقول عن امرئ القيس: «رأيته أحسنهم بادرة، وأسبقهم نادرة، وأنه لم يقل لرغبة ولا رهبة».

• • •

وقد خيل لبعض مؤرخي النقد أن الخلفاء الراشدين ـ رضي الله عنهم وأرضاهم ـ كانوا نقادا للشعر، وأنهم بهذه الأقوال المبتسرة حيناً، والمتعارضة حيناً آخر، والخاضعة للمناقشة أخيراً، قد وضعوا لبنات في صرح النقد الأدبي، والنقد الأدبي أوسع بكثير من أحكام مجملة يلقيها قوم حملوا على كواهلهم تبعات أثقل من الجبال، ومع ذلك تذاكروا في ساعات الترويح من شواغلهم ما استمعوا إليه من شعر، وقالوا تلك الأحكام في غير قطع بها، أو استيفاء لأدلتها. ثم هم لم يدعوا خبرة بالأدب، ولا استقصاء للشعر، ولا دربة على التتبع والموازنة، ومع ذلك ففيها الكثير من سلامة الذوق، وعمق الرؤية، وجلال الحكم، ولكنها تظل دون أن تكون دليلا على وجود حركة نقدية، أو على

وجود ناقد أدبي، فالنقد مهنة وتخصص ودربة ومران.

• • •

ب ـ نأتي بعد ذلك إلى القسم الثاني، وهو الملحوظات النحوية واللغوية والعروضية التي لحظها الجاهليون بسليقتهم اللغوية على شعرائهم كما لحظها علماء اللغة والنحو على شعراء العصر الأموي وبخاصة الفرزدق، ومن أمثلة ذلك ما روي عن اختلاف حركة الروى في قصيدة للنابغة الذبياني، وهو ما يعرف في عرف العروضيين بظاهرة «الإقواء» وذلك في قوله:

أمِنْ آل ميـــة رائح أو مغتــــدي

عجـــــلان ذا زاد وغير مـــــزودِ

زعم البــوارح أن مـوعــدنـا غــداً

وبــذاك خبرنــا الغــراب الأســودُ

• • •

وقـد روي أنهم احتالـوا لتنبيه النـابغة إلى ذلك الخطأ في شعـره، وهو يسمـر معهم في «يثـرب» عنـدمـا أوعزوا إلى قينـة لتغنيـه بهذين البيتين، وتفضح مـا في رويهما من عَـوَار، ففطن إلى ذلك، وغير «عـروضه» إلى قـولـه: «وبذاك تنعـاب الغراب الأسودِ». وكان من أجل ذلك يقـول ـ فيما يروون ـ: «دخلت يثرب وفي شعري شيء، وخرجت وأنا أشعر الناس».

• • •

أما عند نشأة النحو والعلوم اللغوية في العصر الأموي فقد اتسعت المعركة بين العلماء والشعـراء، وبخاصـة الفـرزدق، الذي وجـدوا في شعـره كثيراً مما عـدّوه

عيوباً وسقطات، فقد قال في مديحه يزيدَ بن عبد الملك:

مستقبلين شمال الشـــام تضربهم

بحاصب كنـديف القطن منثورِ

على عمائمنـــا يلقى وأرجلنـــا

على زواحف تـزجى مخهـا ريـرِ(٦)

قال له عبد الله بن إسحق الحضرمي: أسأت، إنما هي «رِيرُ» بالرفع ـ وكذلك قياس النحو في هذا الوضع ـ.

وقـد هجا الفـرزدق هذا العـالم النحوي لما أكثـر من تعقبه لشعـره، وترصـده لسقطاته بقوله:

فلـو كـان عبد الله مـولى هجـوتـه

ولكن عبـــد الله مــولى مـــواليـا

فقال لـه عبد الله: وفي هذا أيضـا أخطأت، فقد كان ينبغي أن تقـول: مولى موال.

وأخذوا على الفرزدق أنه رفع حيث يجب النصب في كلمة «مجلف» من قوله:

وعض زمـان يـا بـن مـروان لم يـدع مـن المال إلا مسحتـــا أو مجلـف

وقد حاوره ابن إسحق بقـوله: على أي شيء رفعت مجلفا؟ ـ وكان قـد ضاق به ذرعا ـ فقال له: على ما يسوءك وينوءك(٧).

• • •

ولم يكن في وسع هـؤلاء العلماء أن يخرجـوا على كـلاسيكية الاستخـدام العـام

للألفاظ، ولا أن يفطنوا إلى البواعث النفسية التي تضطر شاعرا في بعض الأحيان إلى هذا الخروج، وإلى أن يستعير لفظة مستخدمة في مجال ليستخدمها في مجال آخر خدمة للتعبير الدقيق عن بعض مشاعره، فمما عابوه على ذي الرمة ما قاله في وصف كلاب صيد جائعة تطارد ثوراً:

حتى إذا دوَّمَتْ في الأرض راجعه كبرٌ، ولو شاء نَجَّى نَفْسَهُ الهرب[٨]

والضمير في دوَّمت للكلاب، ومعنى راجعه كِبْرٌ أي: أنِفَ من الهرب فرجع إلى الكلاب.

قالوا: التدويم إنما يكون في الجو دون الأرض، يقال: دَوَّمَ الطائر في السماء إذا حلَّقَ واستدار، وهذا المعنى غير ما أراده الشاعر، فقد أراد بقوله: «دَوَّمتْ في الأرض» ـ فيما يظنون ـ أن الكلاب أمعنت في السير، وأبعدت. قال الأصمعي: «دومت» خطأ منه.

ولم يفطن هؤلاء النقاد إلى الباعث النفسي الذي جعل ذا الرمة يستعير هذه اللفظة، وهي تعبر في أصلها عن حركة في الجو للتعبير عن حركة على الأرض لعنفها وتوترها. فقد أحس ذو الرمة بأن الكلاب لا تسرع، ولا تتحفز بالثور فقط، ولكنها أيضاً تحاول أن تطوقه، وأن تفرض عليه حصاراً رهيباً عن يمين وعن شمال، وعن خلف وعن قدام، بل كأنها تُدَوِّمُ فوقه لتهبط عليه في حركة انقضاض تشل كل قواه، ولم يلتفت القدامى إلى الحركة النفسية التي حاول ذو الرمة بعبقريته التصويرية الفذة أن يعبر عنها بكلمة «دَوَّمَتْ في الأرض» فينقل صورة رهيبة لتلك المطاردة الغاضبة، وذلك الحصار المستقتل الذي فرضته الكلاب على الثور، والذي خُيِّلَ إليه أيضاً معه أنهم أتوه من السماء، كما أتوه من الأرض، وبالرغم من كل هذا العناء النفسي والواقعي الذي بذلته كلاب المطاردة

فما أعاد الثور إليها إلا أنفة في نفسه أن يفر من المواجهة، ولو شاء لأنقذه الهرب من مخالبها.

• • •

جـ ـ نلتفت الآن إلى الروايات والأخبار التي أولاها مؤرخو النقد العربي المحدثون كل عنايتهم اقتداء بأسلافهم «الرواة والمؤرخين»، وظنوا بها كثيراً من الخير، وكثيراً من نضج التذوق، وروعة النفاذ إلى أسرار النصوص الأدبية بادئين بتلك الحكاية الطريفة التي حدثت بين امرئ القيس وعلقمة بن عبدة، وكان ناقدهما الفذ في تلك الرواية «أم جندب» زوج امرئ القيس التي نقلتها الرواية في خاتمتها إلى فراش علقمة فأمست زوجه.

وقد قدم الدكتور عبد العزيز عتيق في كتابه «تاريخ النقد الأدبي عند العرب» لهذه الرواية بقوله: «التفت النقد في الجاهلية إلى «الصورة الشعرية» حيث قدرة الشاعر أو عدم قدرته على أدائها، من ذلك خبر احتكام علقمة بن عبدة وامرئ القيس إلى امرأته أم جندب في أيهما أشعر».

فقد اعتبر الأستاذ المؤرخ أن النقد داخل هذه الرواية من قبيل الالتفات إلى «الصورة الشعرية» من حيث قدرة الشاعر أو عدم قدرته على أدائها، وسوف نورد رأينا بعد أن نضع بين يدي القارئ الحكاية كما رويت عند ابن قتيبة في ترجمته لعلقمة[٩]: «وسمي بالفحل لأنه احتكم مع امرئ القيس إلى امرأته أم جندب لتحكم بينهما، فقالت: قُولا شعرا تصفان فيه الخيل على روي واحد، وقافية واحدة، فقال امرؤ القيس:

خليلي مُـرّاً بي على أم جنـدب   لنقضيَ حاجاتِ الفُؤاد المعذب

وقال علقمة:

ذهبت من الهجران في كل مذهب ولم يك حقا كل هذا التجنب

ثم أنشداها جميعاً، فقالت لامرئ القيس: علقمة أشعر منك، قال: وكيف ذاك؟ قالت: لأنك قلت:

فللسوط ألهوب، وللساق درة وللزجر منها وقع أهوج منْعَبِ[10]

فجهدت فرسك بسوطك، ومريته بساقك[11]، وقال علقمة:

فأدركتهن ثانياً من عنانه يمرٌّ كَمَرِّ الرائح المتحلِّب

فأدرك طريدته وهو ثان عنان فرسه، لم يضربه بسوط، ولا مراه بساق، ولا زجره، قال: ما هو أشعر مني، ولكنك له وامق، فخلف عليها علقمة فسمي بذلك».

ولا أدري كيف تدخل هذه الحكاية في ميدان النقد، وقد شغل «الجميلة» المحكمة واقع الحياة عن واقع الشعر، بينما فطن راوي هذا الخبر إلى معناه الحقيقي، الذي يتوافق توافقاً بعيداً مع دلالاته النفسية، وقد وطأ الراوي لهذه المرأة مكانها الأمين في كنف فارسها المختار في آخر الرواية.

لقد عبرت المرأة عن أنوثة مشغولة بتعامل الفارس مع فرسه، وكيف كان امرؤ القيس مقداما إلى درجة التهور، محثا للفرس إلى حد العدوان، طائرا كالمجنون على صهوة فرسه، وكيف كان علقمة رفيقاً بفرسه غاية الرفق، حانيا عليها أجمل حنو، آخذا بها إلى غايته في دعة ورعاية، وقد أدرك امرؤ القيس ـ حقيقة كان هذا الخبر أو اختراعا ـ ما اعترى المرأة من مشاعر أنثوية، لا صلة بينها وبين الشعر ونقده، فقال لها: ما هو بأشعر مني، ولكنك له وامقة.

ومن أخبار حكومة النابغة في الشعر ما رواه صاحب الأغاني(١٢):

«كان يضرب للنابغة قبة من أدم بسوق عكاظ، فتأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها. قال: وأول من أنشده الأعشى ثم حسان ثم أنشدته الشعراء، ثم أنشدته الخنساء بنت عمرو بن الشريد:

وإن صخرا لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

فقال: والله لولا أن أبا بصير - ويقصد الأعشى - أنشدني آنفا لقلت إنك أشعر الجن والإنس، فقام حسان فقال: والله لأنا أشعر منك ومن أبيك، فقال له النابغة: يابن أخي أنت لا تحسن أن تقول:

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

قال: فخنس حسان»(١٣).

وأمثال هذا الخبر دائرة في كتب الأقدمين والمحدثين، ويتكرر فيها الحكم لشاعر بالأفضلية على سواه لقصيدة قالها، وربما، بل كثيراً ما كان يحكم له لبيت واحد قاله في المدح أو الغزل أو الرثاء أو غيرها.

ومثل هذه الأحكام في إطلاقها وعموميتها، وبعدها عن ذكر العلل والأسباب ليست من النقد الأدبي الذي نعرفه في كثير أو قليل، فهي مازالت في مرحلة ما قبل «المعرفة التي تصح لدى الغير».

غير صحيح لدينا أن يكون إنسان أشعر الناس لبيت من الشعر، أو لعدة أبيات، وغير صحيح لدينا أن يكون أشعر الإنس والجن لقصيدة أو لبضع قصائد.

وفي العصر الأموي ثلاث شخصيات اهتم الرواة والأخباريون بتعقب

مجالسهم وأقوالهم في الشعر والشعراء، وكان أكثر هؤلاء طرافة ولطفاً ابن أبي عتيق بالحجاز، وكان صاحباً لعمر بن أبي ربيعة، ومولعاً بشعره مع ورعه وتقواه، لا يخلو نقده من بصر بالشعر، كما لا يخلو من خلط بين مثله العليا في الحب والحياة، وبين تجارب الشعراء الزاخرة بنبض الواقع الحي، وآثار المعاناة اليومية.

فعندما أنشده كثير قصيدته التي يقول فيها:

ولست براض من خليل بنائل		قليل ولا أرضى له بقليل

قال له: هذا كلام مكافئٍ ليس بعاشق، القرشيان أقنع وأصدق منك: ابن أبي ربيعة حيث يقول:

ليت حظي كلحظة العين منها		وكثير منها القليل المهنا

وقوله:

فعِدي نائلا وإن لم تنيلي		إنه يقنع المحب الرجاء

وابن قيس الرقيات حيث يقول:

رُقَيَّ بعيشكم لا تهجرينا		ومنينا المنى ثم امطلينا

عدينا في غدٍ ما شئت إنا		نحب - وإن مَطَلتِ - الواعدينا

فإما تنجزي عِدَتِي، وإما		نعيش بما نؤمل منك حينا

ونحن نضيف إليه ما قاله جميل بثينة:

وإني لأرضى من بثينة بالذي		لو ابصره الواشي لَقَرَّتْ بلابله

بلا، وبأن لا أستطيع، وبالمنى		وبالأمل المرجو قد خاب آمله

وبالنظرة العجلى، وبالحول ينقضي		أواخِرُهُ لا تلتقي وأوائله

ولكن هذه المحاكمة بعيدة عن الاحتكام إلى طبيعة التجربة الشعرية، وطبيعة الشاعر نفسه في علاقته بمن يحب، فمن الشعراء من يريد وصالاً طويلاً، وعطاء متصلاً، ومنهم من يقنع بالنظرة العجلى، أو بالوعد الذي لا يتحقق، ومن الخطل أن نلجأ إلى قوانين عامة نوزعها على الشعراء أو قوالب نصب فيها أشعارهم دون نظر إلى طبيعة تجاربهم، وصدق معاناتهم.

ويقول أحد المعاصرين تعقيباً على ما ارتآه ابن أبي عتيق: «ويوجه اهتمامه هذه المرة إلى اعتبار مهم أشار إليه في جملة ما فضل به عمر، وهو الصدق، وكثير عزة غير صادق، لأنه جاء بها لا يدل على عاشق خبير بمشاعر العشاق، إنما جاء بصنعة لفظية لا تطوي وراءها تجربة عاطفية، بينما بيت عمر ينطوي على إحساس عاشق مدله»(١٤).

ويبدو أن التأليف قد استحال عند البعض إلى رصف كلام كيفما اتفق، فإذا وُشيّ ببعض العبارات التي لها بريق في المؤلفات الحديثة كالصدق والتجربة العاطفية فقد بلغ الغاية، ولو أن ابن أبي عتيق نظر إلى «الصدق» وإلى «التجربة العاطفية» ـ كما أراده مؤلفنا أن يكون ـ لاختار ما انتهينا إليه في دراستنا من أن لكل شاعر تجربته الخاصة التي يعبر عنها في صدق وجمال فني، وقد بلغ كل منهما الغاية من ذلك. أما ابن أبي عتيق فقد كان يريد ألواناً خاصة من تجارب العشق، وأنواعا بذاتها من مشاعر العشاق، والعشق والعشاق أوسع مما يريد، وتجارب شاعر مثل كثير، وفطرته الفنية المرهفة أصدق مما يقول ابن أبي عتيق، ومما ثرثر به المحدثون.

ومع أن ابن أبي عتيق قد تنبه إلى تلك الظاهرة التي كانت جديدة على الشعر العربي ـ وهي ظاهرة الزهو بالنفس التي ملأت شعر ابن أبي ربيعة ـ فإنه لم يقف

عند هـذا التنبه، ولم يعلل لهذا الزهو مـن حياة عمر أو من بيئته، ولكنـه استمر يملي عليه نوعيـة التجارب التي يرى أن يشغل نفسه بتصويـرها في شعره، وخبر ذلك أن عمر أنشده قوله:

بينما ينعتننـــــي أبصرنــــــي ... دون قيـــد الميل يحدو بي الأغــــر

قــالت الكبرى: أتعـرفـن الفتى؟ ... قـالـت الـوسطى: نعم هــذا عمـر

قــالت الصغـرى ـــ وقـد تَيَّمْتُهَــا ـ ... : قـد عـرفنـاه، وهل يخفى القمـر؟

فقال لـه ابن أبي عتيق: أنت لم تنسب بها، وإنما نسبت بنفسك، كان ينبغي أن تقول: قلت لها، فقالت لي، فوضعت خدي فوطئت عليه.

وهكذا نراه يـؤثر نوعا خـاصاً من تجارب الحب، وهو يريـد أن يحمل الشعراء على تصوير هـذا النوع وحده دون النظر إلى طبيعـة تجاربهم النفسية، والحمد لله أن كان الشعراء في زمن ابن أبي عتيق وفيما بعده من عصـور أكثر عافية واقتدارا، فتفننوا في تصوير ألوان أخـرى من الحب تتجاوز ذلك اللون المريض المستخذي الذي أرادهم على تصويره ابن أبي عتيق.

ومثل ذلك ما روي عن السيدة سكينـة بنت الحسين بن علي ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ، دخل عليها كثير عزة ذات مرة فقالت له:

يابن أبي جمعة، أخبرني عن قولك في عزة:

ومـــا روضـــة بـالحزن طيبـــة الثـــرى ... يمج النـدى جثجـاثها وعـرارهـا[(١٥)]

بأطيـب من أردان عـــزة مـــوهنـــاً ... وقد أوقـدت بالمَنْدَل الرطب نـارها[(١٦)]

ويحك! وهل على الأرض زنجية منتنـة الإبطين توقد بـالمندل الرطب نـارها إلا طاب ريحها؟ ألا قلت كما قال عمك امرؤ القيس:

ألم تـــريـــاني كلما جئت طـــارقـــاً ... وجــــدت بها طيبــــاً وإن لم تَطَيَّبِ

وتسمع نصيباً يقول :

أهيم بـدعـد مـا حييت فإن أمت فـوا حـزنـا مـن ذا يهيم بها بعـدي

فتعيبه بأنه صرف رأيه وهمه إلى من يعشقها بعده، وتفضل أن يقول :

أهيم بـدعـد مـا حييت فإن أمت فـلا صلحت دعـد لذي خلة بعـدي

ثم نسمع الأحوص ـ كذلك ـ يقول :

مِنْ عَـاشقَيْنِ تـواعـدا وتـراسـلا ليـلاً إذا نجـم الثـريـا حَلَّقَـا

بـاتـا بأنعـم ليلـة وألـذهـا حتى إذا طلـع الصبـاح تفـرقـا

فتقول : كان الأولى أن يقول : تعانقا بدل تفرقا .

وهي في كل ذلك بعيدة عن صواب التذوق للشعر، ومحاولة الاقتراب من أسرار النص الفني الذي يعبر ـ إن كان نصا جيداً ـ عن أصدق أسرار النفس الإنسانية .

أما كثير الطيب المغلوب على أمره لدى هـذه السيدة الجليلة، فقد كـان يزور حبيبته عزة في آخـر الليل «موهنا» فيجدها حـريصة على أن تشيع شذى الطيب في بيتهـا، وعلى أن تعبق أجواءهـا بما ينفحه المنـدل الرطب، وقـد أوقدت النـار تؤرث هذا المنـدل، وتنفح النفوس بما تثيره من أريج طيب الرائحة، وعـزة ـ وقد لبست شفوفها الليليـة الفاتنة ـ تسبح في هذا الجو الفـاغم بالطيب، فكأنها تحيا في قـارورة عطـر، كل من يقترب من تلـك الأردان ـ أردان عـزة ـ ينشق شـذى الـرياض والبسـاتين، بل شـذى روضة تقتعـد في كبرياء أرضـا مـرتفعة، زكيـة التربة، مستمتعة بالضوء والهواء الطلق، قـريرة العين بما تمجه أزهارها وأعشابها ونباتاتها الطيبة من ندى عبق الشذى طيب الأريج .

كل جزئية من تلك الصور الرائعة لها دلالاتها الخاصة في التعبير عن عواطف الشاعر الجياشة وهو بدار الحبيبة ليلا، أو عند منتصف الليل. فأي شيء من روعة التعبير هذا المسخ الشائه الذي علقت به هذه المرأة المترفة التي كانت تريد شعراً على هواها، وشعراء مصبوبين في قوالب تختارها بذوقها، كما كانت تختار أواني بيتها، وأدوات زينتها.

وعرضت بعواطف نصيب نحو حبيبته، كما عرض بهذه العواطف السامية كثير من الذين عقبوا على هذا البيت الرائع الجميل(١٧). وأروع ما في هذا البيت صدقه العميق، ونبل العاطفة الإنسانية التي يعبر عنها، فصحيح أن يكون الحب استئثارا طاغياً، وأنانية جموحا، وصحيح أن يكون الرجل في تلك «الأثرة» موغلا أو رفيقاً، ولكنه صحيح أيضاً أن عاطفة المحب نحو حبيبته قد تصل إلى درجة من الصفاء والنبل بحيث تستحيل هذه المحبوبة في عينيه وفي حسه إلى مثال من الجمال والطهر في حاجة دائمة إلى من يسبغ عليه مشاعر الرعاية وعواطف الإيثار، وصحيح أيضاً أن تستحيل عواطف الحب في نقائها وصفائها إلى نوع من الإيثار العميق للمحبوب، أو إلى نوع من حنان الأبوة ورعايتها الطهور، وقد وصل شاعرنا في حبه السامي النبيل إلى لحظة من تلك اللحظات التي يتكشف فيها الجوهر الإنساني عن أنبل ما فيه، وأجمل ما فيه، حتى يرى في المحبوبة إنسانا رقيقا رهيفا في أمَسِّ الحاجة إلى من يرعاه، ويسبغ عليه من عواطف الحنان ما يسبغه الشاعر.

أما «الأحوص» فكان يصور الواقع في صدق دقيق، ففي ذلك المجتمع الذي كان يُحَرِّمُ الحب تم اللقاء ليلاً بعد أن تراسل الحبيبان، وتواعدا أن يلتقيا في جنح الليل «إذا نجم الثُّرَيَّا حَلَّقَا». وقد تم اللقاء وذاقا فيه من مناعم الحب ماذاقا، حتى إذا طلع الصباح تفرقا.

حركة الواقع صورها الشاعر في صدق: كيف يتخفى الحب في ذلك المجتمع، كيف يسترق المحبان متع الحب، كيف كانا أعداء للنور، أو أنّ النور كان عدوا لهما، يفضح منهما ماستر الظلام.

أَلَمَ يقل شاعرنا إبراهيم ناجي بعد لقاء يشبه هذا اللقاء:

فإذا النور نذير طالع وإذا الفجر مطل كالحريق

وإذا الدنيا كما نعهدها وإذا الأحباب كل في طريق[١٨]؟

في الواقع لم أجد في نفسي أي قدرة على الاحتفاء بما كانت تنشره هذه المرأة الجليلة في مجالسها من هباتها الذاتية على الشعر والشعراء؛ فالعواطف الذاتية لا مكان لها في النقد الأدبي على الرغم من احتفاء بعض المعاصرين بما استمعنا إليه من نافلة القول[١٩].

والشخصية الثالثة التي اهتم الرواة بتدوين أقوالها حول الشعر في هذا العصر هو الخليفة عبد الملك بن مروان، وقد اعتبره بعض المؤرخين ناقداً كسابقيه.

يقول عنه أستاذي د. بدوي طبانة: «ونقد عبد الملك نقد عليم بالأدب، خبير بأحوال النفوس، قادر على فهم الشعر وتذوقه، ورأيه في هذا النقد يوافق آراء المتأخرين من الشعراء والأدباء والنقاد»[٢٠].

وسنرى!

ويقول أيضاً: «ويلاحظ أن الآراء التي سقنا أمثلة منها فيما سلف، وليست تخرج عما سنورده كانت الروح العربية والفطرة السليمة والاقتدار على التذوق لفن الشعر هو الذي أملاها»[٢١].

● ● ●

ولقد كـان عبد الملـك حقا محور حـركة أدبيـة في الشام على ضـآلة مـا كان في الشام من آثار الحياة الأدبية التي كانت تموج في الحجاز، كما كانت تضطرم وتغلي في العراق؛ فالـرجل كان يجلس للسمر، ويتناشد الأشعار، والـرجل كان خليفة للمسلمين يفد عليـه الشعراء انتظـارا لرفده ينشـدونه من مـدائحهم ما وسعهم الإنشاد، والـرجل يتصرف بالشعر وبأقـدار الشعراء ما شـاء له المنصب والجاه، والمقياس الحقيقي للجرح والتعديل أن تكـون (شخصيته) محور هذا الشعر، وأن يملأه الشعراء بكل مـا وسعهم من الملق والزلفى، وأن يبتكروا في مـديحه ما شاء لهم الخيال، وأن يحافظـوا ـ أشـد المحافظـة ـ على واجبـات «اللياقـة» في توجيـه الخطاب إليه فلا يصح أن يبدأ ذو الرمة قصيدة ينشدها بين يديه بقوله :

مـا بـال عينك منهـا الماء ينسكب كأنـه مـن كلى مفـريـة سرب

ولا أن يستهل (الأخطل) مدحته إليه بقوله :

خف القطين فـراحـوا منك أو بكـروا وأزعجتهم نـوى في صرفهـا غير

بل على كل من الشاعرين أن يلوي عنق تجربته الشعرية فيقول ذو الرمة :

ما بال عيني منها الماء ينسكب

ويقول الأخطل :

خف القطين فراحوا اليوم أو بكروا

مع أن كلا منهما لا يخاطب عبد الملك، بل هو يجرد نفسه، ويتأمل في أحزانها الذاتية، ويجسـدها بين يديه ليصور شجـوها، وأوجاعها الـدفينة، ولكن هكذا يريد عبد الملك .

ومثل هذا مـا حدث في مجلس هشام بن عبـد الملك عندما أنشـده أبو النجم العجلي أرجوزته التي في أولها :

الحمد لله الوهوب المجزل

وهي أجود أرجوزة للعرب، وهشام يصفق بيديه من استحسانه لها، فلما بلغ قوله في الشمس:

حتى إذا الشمس جلاها المجتلي

بين سماطي شفق مرعبل

صغواء قد كادت ولما تفعل

فهي على الأفق كعين الأحول(٢٢)

أمر هشام بوَجْءِ رقبته وإخراجه، وكان هشام أحول.

فهشام يريد شعرا يهدهده، ويتملقه بغض النظر عن طبيعة التجربة الشعرية، بل إن الشاعر ذاته - في هذه المجالس - مهدر الوجود، فلا إنسانية له في نظر هؤلاء الحكام، يكفي أن يسلم الشاعر نفسه لفنه، ويخلص في تحبير قصائده، فيمس شيئاً ما خارج تجربته، ويصطدم بقذاة ما في واقع من يتلقون شعره، أو من يتلهون في الحقيقة بشعره، حتى تهدر إنسانيته، وتذرى أدراج الرياح كل قيمة لإبداعه.

وكان عبد الملك حريصاً على أن يجدد الشعراء في الصور الشعرية التي يصورونه بها، دخل عليه الأخطل يوما فقال: يا أمير المؤمنين قد امتدحتك. فقال: إن كنت تشبهني بالحية والأسد فلا حاجة لي بشعرك، وإن قلت مثلما قالت أخت بني الشريد - يعني الخنساء - فهات، قال:

وما بلغت كعب امريٍ متطاول ... به المجد إلا حيث ما نلت أطول

وما بلغ المهدون في القول مدحة ... ولو أكثروا إلا الذي فيك أفضل(٢٣)

وهو كلام يقطر كذبا ونفاقا.

كما كان حريصاً على أن تتألق صورتـه في نظر الأجيال، كما تألقت صور غيره بفضل شعر شعـرائهم، فكم بلغت به الغيرة حين دخل عليـه عبيد الله بن قيس الرقيات بعد أن أعطاه الأمان، وقـد كان من قبل زبيري الهوى، فأنشده مادحاً، حتى إذا قال:

إن الأغـر الـذي أبـوه أبـو العـا ... ص عليـه الـوقـار والحجب

يأتلق التـاج فـوق مفـرقـه ... على جبين كـأنـه الـذهـب

فقـال له عبـد الملك: يـابن قيس، تمدحني بـالتاج كأني من ملـوك العجم، وتقول في مصعب بن الزبير:

إنما مصعـب شهـاب مـن الله ... تجلـت عـن وجهـة الظلماءُ

ملكـه ملك عـزة ليس فيـه ... جبروت منـه، ولا كبريـاءُ

وهكذا كان يعدّ ذاته محور وجود هؤلاء الشعراء، وما كان هؤلاء الشعراء الذين يلتفون حـوله إلا حفنـة من المرتزقـة، يبحثون جهـدهم عن مواضـع مرضـاته، ويسلكون ما شاء من مسالك الزلفى.

ذكر ابن قتيبة أن الأقيشر الشـاعر دخل على عبد الملك بن مـروان وعنده قوم فتذاكروا الشعر، وذكروا قول نصيب بن رياح:

أهيم بـدعـد مـا حييـت فإن أمت ... فيـا ويح دعـد من يهيم بها بعـدي

فقال الأقيشر: والله لقد أساء قائل هذا الشعر، قال عبد الملك: فكيف كنت تقول لو كنت قائله؟ قال: كنت أقول:

تحبكـم نفسي حيـاتي فإن أمـت ... أوكل بـدعـد مـن يهيم بها بعـدي

قال عبد الملك: والله لأنت أسوأ منه قولا حين توكل بها! فقال الأقيشر: فكيف كنت تقول يا أمير المؤمنين؟ قال: كنت أقول:

تحبكم نفسي حياتي فإن أمت   فلا صلحت دعد لذي خلة بعدي(٢٤)

فقال القوم جميعاً: أنت والله يا أمير المؤمنين أشعر القوم.

• • •

وإذا كنا قد أشرنا إلى ما في بيت نصيب من مشاعر إنسانية نبيلة نحو صاحبته، فإن أحداً من جلساء عبد الملك لم يفزع مما ينطوي عليه بيته من بقايا الهمجية الأولى، كيف وقد أراد أن تخترم العلل صاحبته من بعده، وأن تَفْسُدَ فسادا لا تصلح معه لأن تكون موضع الصحبة من إنسان، ولكن الجوقة اهتزت استحساناً لبيت الأمير، ومن بعدها ردد بعض الرواة والأخباريين ومؤرخي الأدب العربي هذا الاستحسان لذلك البيت الساقط الرخيص.

وأقل من ذلك مؤاخذة في تذوق الشعر لعبد الملك بن مروان ما عقب به على بيت لكثير، وقد سمر عنده ذات ليلة، فقال له: أنشدني بعض ما قلت في عَزَّة، فأنشده حتى إذا أتى على هذا البيت:

هممت وهمَّت ثم هابت وهبتها   حياءً ومثلي بالحياء خليق

قال له عبد الملك: لولا بيت أنشدتنيه لحرمتك جائزتك!. قال: لم يا أمير المؤمنين؟ قال: لأنك شركتها معك في الهيبة، ثم استأثرت بالحياء دونها، قال: فأي بيت عفوت به يا أمير المؤمنين؟ قال: قولك:

دعوني لا أريد بها سواها   دعوني هائما فيمن يهيم

ونرى أن فطرة الشاعر كانت أبصر بمواقع القول من حذلقات ناقديه، فقد

أسند الشاعر لنفسه الهم أولا، ثم حين أسنده لصاحبته عقب عليه مباشرة بهيبتها «وهمت ثم هابت»، ثم حين تحدث عن هيبته أسند الضمير إلى صاحبته ـ ضمير المفعول به ـ «وهبتها حياءً»، ثم جاء وقع كلمة «حياء» ليوحي بأن تلك الهيبة من كثير كانت مما اعترى حبيبته من جلال الحياء، وسمو الترفع، وكبرياء الخلق، ثم كان تقديره المطنب لحيائه «ومثلي بالحياء خليق» تأكيداً منه لذلك الحياء، لأن الرجل من طبيعته الجرأة والاقتحام، أما المرأة فمن طبيعتها الخفر والحياء، فليس في حاجة إلى تأكيد شيء من صميم سجاياها، وبذلك يتضح أن عبقرية كثير في التعبير كانت أكثر صدقاً وعمقاً عن الطبيعة الإنسانية في أمثال تلك المواقف.

وإذا كان في القول فضل ـ حول هذا النص ـ فحسبنا أن نشير إلى أن البيت الذي أعجب به عبد الملك، وكان من حظ كثير أن يكون سبباً في العفو عما ظنه الخليفة خطأ أو قصوراً في بيته السابق، ذلك البيت يكاد يكون بعضاً من الكلام المعتاد منظوماً، ولا شية فيه من إبداع في التخيل أو في التصوير.

● ● ●

وثمة هزل كثير حدث في مجالس عبد الملك وغيره حمله الرواة كما نقل إليهم، وردده المصنفون قديماً وحديثاً دون أن يشيروا إلى ما فيه من سذاجة وسطحية، أو يلفتوا الأنظار إلى ما آل إليه أمر الشعر والشعراء من هوان في هذه المجالس.

● ● ●

رووا أن جريرا والفرزدق والأخطل اجتمعوا في مجلس عبد الملك بن مروان فقال لهم: ليقل كل منكم بيتا في مدح نفسه، فأيكم غلب فله هذا الكيس ـ وكان به خمسمائة دينار ـ فقال الفرزدق:

أنا القطران والشعراء جربى وفي القطران للجربى شفاء

وقال الأخطل:

فإن تك زِق زاملة فإني ... أنا الطاعون ليس له دواء

وقال جرير:

أنا الموت الذي يأتي عليكم ... فليس لهارب مني نجاء

فقال عبد الملك: خذ الكيس، فلعمري إن الموت يأتي على كل شيء.

هبطت منزلة الشعراء إلى الدرك الأسفل من الحطة، حتى ليثير عبد الملك كلا منهم على صاحبيه، كما تتناقر الديكة، ثم يقول كل منهم كلاما غثا سمجاً سطحيا لا شية فيه من شيات الفن والإبداع. ثم مع هذا الهوان للشعر والشعراء لا نجد أحداً ـ فيما نعرف ـ ممن أرخوا لهذه الفترة كشف عن حقيقة موقف هؤلاء الممدوحين من الشعر، بل ظنوا أن ما صدر عنهم نوع نادر من الفطنة بالشعر، ومعرفة أسراره، أو على حد قول بدوي طبانة: «ونقد عبد الملك نقد عليم بالأدب خبير بأحوال النفوس، قادر على فهم الشعر وتذوقه».

بقي أن نعرج على ابن أبي عتيق لنرى بعض ما راقنا من تعليقاته على الشعر والشعراء في ذلك العصر، ولنقول إن هذه التعليقات من ابن أبي عتيق مع مثيلاتها من غيره من الشعراء والمتذوقين والعلماء والرواة في ذلك العصر كانت إرهاصا بما يحتاج إليه الإبداع الشعري عند العرب من توافر الجهود على خدمته، وكشف أسراره، وهذا ما سوف نجده في البيئة العربية بعد ذلك عندما اكتملت له وسائل البحث والدراسة والتعمق في الظواهر الأدبية على هدي من النهضة الشاملة في مختلف فنون المعرفة. يقول صاحب الأغاني: «ذكر شعر الحارث بن خالد وشعر عمر بن أبي ربيعة عند ابن أبي عتيق فقال المتحدث: صاحبنا الحارث بن خالد أشعرهما! فقال له ابن أبي عتيق: بعض قولك يا أخي، لشعر عمر بن أبي ربيعة نوطة في القلب، وعلوق بالنفس، ودرك للحاجة ليست لسواه

وما عصي الله عز وجل بشعر أكثر مما عصي بشعر عمر بن أبي ربيعة. فخذ عني ما أصفه لك: أشعر قريش من دق معناه، ولطف مدخله، وسهل مخرجه، ومتن حشوه، وأنارت معانيه، وأعرب عن حاجته.

فقال المفضل للحارث: أليس صاحبنا الذي يقول:

إني ومـــا نحـــروا غـــداة منى	عنـــد الجمار يـــؤده العقـل[٢٥]
لـــو بـــدلـت أعلى مســـاكنهـــا	سفـــلا، وأصبح سفلهـــا يعلـــو
فيكـــاد يعـــرفهـــا الخبير بها	فيرده الإقـــــــواء والمحـل[٢٦]
لعـــرفت مغنـــاهـــا بما احتملت	مني الضلـــوع لأهلهـــا قبـل

فقال له ابن أبي عتيق: يابن أخي، استر على نفسك، واكتم على صاحبك، ولا تشهد المحافل بمثل هذا، أما تطير الحارث عليها حين قلب ربعها فجعل عاليه سافله، ما بقي إلا أن يسأل الله تبارك وتعالى لها حجارة من سجيل[٢٧].
إن ابن أبي ربيعة كان أحسن صحبة للربع من صاحبك، وأجمل مخاطبة حيث يقول:

ســـائلا الـــربع بـــالبَلِيِّ وقـــولا	هجت شوقا لي الغداة طويلا[٢٨]
أين حـي حلـولـــه إذ أنت محفـــو	ف بهم، آهـل، أراك جميـــــــلا
قـــال ســـاروا فأمعنـــوا فـــاستقلـــوا	وبـــرغمي لـــو استطعت سبيـــلاً
سئمـــونـــا ومـــا سئمنـــا مقـــامـــا	وأحبـــوا دمـــاثـــة وسهـــولا»[٢٩]

ففي ذلك النص الجميل يحاول أن ينفذ إلى خصائص شعر عمر بن أبي ربيعة، «دق معناه، ولطف مدخله، وسهل مخرجه، ومتن حشوه»، وإن كان ذلك كلاماً عاما قد نراه في شعر غيره، كما أنه يتصل بكلام يصعب تحديد ما يراد

منه على وجه الدقة «تعطفت حواشيه، وأنارت معانيه، وأعرب عن حاجته» فإن كان يريد يسر المعاني، ووضوح المراد، فما ذلك أيضاً من خصائص شعر عمر ابن أبي ربيعة وحده، بل يشركه فيه كل شعر بعيد عن الصنعة والتعمل، ثم هو يتصدر بكلام عام قد يقال عن كل نص أدبي جيد، شعراً كان أو نثراً، بل يكاد يشبه ما قاله الجاهليون عن القرآن: «إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه يعلو ولا يُعْلَىَ عليه». حيث يقول ابن أبي عتيق: «لشعر عمر بن أبي ربيعة نوطة في القلب، وعلوق بالنفس، ودرك للحاجة ليست لشعر..»، ثم هو ينظر للشعر كما كان ينظر إليه كثير من أسلافنا بمعزل عن القيم الدينية والروحية.. «وما عصي الله عز وجل بشعر أكثر مما عصي بشعر ابن أبي ربيعة».

بيد أن هذا النص يظل من أوضح النصوص التي وردت في أقوال الرواة عن متذوقي الشعر لهذا العصر، وفيه محاولة جادة لاستكشاف بعض خصائص شعر عمر بن أبي ربيعة، وإن كان يشوبها ـ كما نرى ـ التعميم، كما يقف بقيمتها عند حد متواضع أنها لا تعلل لهذه الخصائص ولا تربطها بالنصوص، ولا توضح أسبابها. كما أن بهذا النص موازنة دقيقة صحيحة بين نصين في معنى واحد تقريباً، بلغ أحدهما غاية من جمال التعبير، وارتكس الآخر في وهدة من وهاد ضلال الرؤية، واضطراب الحواس. وقد نفذ ابن أبي عتيق إلى مقاتل هذا النص في تعليقه الفكه الطريف، وأعطى من شعر عمر بن أبي ربيعة ما يشهد له بسلامة الذوق، ووضوح الرؤية، وجمال التعبير.

كذلك في خبر آخر أراد أن يلفت نظر أحد الشعراء إلى عدم الدقة في التعبير ـ والتعبير الشعري في أدق خصائصه غاية في الرهافة والقدرة على الإيحاء، ولذلك فإن من ضروراته أن يكون دقيقاً أشد الدقة بالغا الغاية من القدرة على استخدام

اللغة في غير تزيد ولا إسراف ـ حين قال عبد الله بن قيس الرقيات في إحدى قصائده:

تَقَدَّتْ بي الشهباء نحو ابن جعفر سواء عليها ليلها ونهارها[٣٠]

قالوا: إن ابن قيس مر به فسلم عليه، فقال له ابن أبي عتيق: وعليك السلام يا فارس العمياء. فقال له: ما هذا الاسم الحادث يا أبا محمد بأبي أنت؟. فقال له: أنت سميته نفسك حيث تقول: سواء عليها ليلها ونهارها، فما يستوي الليل والنهار إلا على عمياء. قال، إنما عنيت التعب، قال: فبيتك هذا يحتاج إلى ترجمان يترجم عنه.

ونحن و إن كنا نوافق ابن أبي عتيق على المبدأ العام الذي صدر عنه في هذا البيت، وهو ضرورة أن يراعي الشاعر الدقة المتناهية في التعبير عن مشاعره وأفكاره نجد أن السياق في هذا البيت يرشح للمعنى الذي قصده الشاعر أكثر مما يرشح للمعنى الذي فسره به ابن أبي عتيق، و«السياق» هو سيد الأدلة في دراساتنا الحديثة عن لغة الشعر[٣١]. فإن الإيحاء بالمعنى كما يصدر من الكلمة أو الجملة في ذاتها يصدر أيضا عن الكلمة في سياقها من النص الشعري.

لقد قال الشاعر: لقد حثثت ناقتي الشهباء نحو السير، فاستمرت تسير سيراً ليس يعجل وليس يبطئ سواء عليها ليلها ونهارها، فلم تفيْ إلى راحة، ولم تمل إلى توقف، وما أظن البيت يستعصي بصورته الحالية على الإيحاء بهذا المعنى المراد.

ولعلنا بعد ذلك نكون قد وصلنا إلى غايتنا من هذه الصفحات حين نقرر أن ما عده الرواة والأخباريون ومؤرخو الأدب «نقداً أدبيا في العصور الجاهلي والإسلامي والأموي» أقوال طائرة على ألسنة بعض الشعراء، وأحكام جزئية

جريئـة على الحق في كثير من الأحيـان، وملحوظات لغـوية لبعـض علماء اللغة والنحو، كل هذا لا يمثل في نظرنا نقدا ولا ما يشبه النقد.

وبعد تصنيف هذه الأخبـار وتحليلها لعلنا نطمئن إلى ما بدأنا بـه هذه القراءة من تقـرير أنـه: «لا نقـد في هذه العصـور» بل تمهيـداً ـ فحسب ـ لمراحل نشأة وازدهار النقـد عند العـرب في مراحل تطورهم التـالية، حيث نجـد هذه النشأة واضحة في القرنين الثاني والثالث الهجـريين، فقد بدأ تدوين التراث الشعري في القرن الثاني، ودونت معه الروايات والأخبار التي تحف به، وبدأ القرن الثالث في عـرض اتجاهـات نقـديـة تميل إلى التخصـص، ومـؤلفـات تتسم بسمات النقـد التذوقي والعلمـي في مؤلفات ابن المعتـز وابن قتيبة وقـدامة، ومـالبث أن شهد النقد الأدبي في القرن الـرابع مرحلة ازدهاره الكبرى، وتمثلت معـالم هذا الازدهار في كتب أعلام هذا القرن.



هوامش

(١) انظر على سبيل المثال:

أ - (دراسات في نقد الأدب العربي: الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث) لبدوى طبانة، ط٥ ـ نشر مكتبة الأنجلو المصرية.

ب - (تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري) لمحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر.

ج - (تاريخ النقد الأدبي عند العرب) لعبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٩٧٤م.

(٢) تتردد هذه الروايات كثيراً في كتب الرواية والنقد، وبين يدي منها، وأنا أكتب هذه السطور:

— «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود شاكر. ط مطبعة المدني.

— «الشعر والشعراء» لابن قتيبة بتحقيق أحمد محمد شاكر. ط دار المعارف ١٩٦٦م.

— الأغاني، طبعات مختلفة.

(٣) انظر ـ مثلا ـ «طبقات فحول الشعراء»: ص٥٦، وانظر ـ أيضاً ـ ص١٩ وما بعدها. شك في بعض ما ينسب لعمر ـ رضي الله عنه ـ.

(٤) انظر (السابق) ص٦٣. والرواية في المتن: «لا يتبع وحشيه». والحوشي والوحشي هو الغريب. والمعاظلة: أن يعقد الكلام، ويوالي بعضه فوق بعض حتى يتولى ويغمض.

(٥) انظر «الشعر والشعراء» لابن قتيبة ص١٢٧.

(٦) رير: مخ ذائب فاسد من الهزال. الشمال: الريح الباردة وتأتي من قبل الشام، والحاصب: ما تناثر من دقاق البرد والثلج، والعرب تسمي الريح العاصف التي فيها الحصى الصغار، أو الثلج، أو البرد والجليد: حاصبا، قال الأخطل (ديوانه: ٤٣):

ترمي العضاه بحاصب من ثلجها حتى يبيت على العضاه جفالا

شبهه بالقطن المندوف تلقيه الشمال على عمائمهم، والزواحف: الإبل التي أعيت وأنضاها السفر، فهي تزحف من الكلال، تجر قوائمها. أزجى الدابة: ساقها سوقا رفيقا لتلحق رفاقها. يقول: نسوقها سوقا لينا إبقاء عليها حتى تبلغ غايتنا. ومخها رير: أي جهدها السير حتى أنضاها الهزال، فدق عظمها، ورق جلدها، وذاب مخ عظامها. وقوله: على زواحف... إلخ متعلق بقوله: «مستقبلين شمال الشام»، وما بينهما حال معترضة.

— قال يونس: والذي قال ـ أي: الفرزدق ـ حسن جائز، ويعقب الأستاذ محمود شاكر على ذلك بقوله: وتفسير ذلك في العربية: على زواحف رير مخها، تزجى. انظر «طبقات فحول الشعراء»: ص١٧ وهوامشها.

(٧) والمال المسحت: المال الحرام الذي لا يحل كسبه لأنه يسحت البركة أي يذهبها، وقيل أيضا: المال المهلك. والمجلف: المال الذي بقيت منه بقية.

(٨) «الشعر والشعراء»: ص٥٥٤. وذكر الأستاذ المحقق أحمد محمد شاكر في هامش هذه الصفحة ما يلي: «هذا المأخذ نسب في اللسان ١٥ ـ ١٠٥ إلى الأصمعي، وذهب غيره إلى صواب ما قال ذو الرمة، ففيه: قال الأخفش وابن الأعرابي: دومت: أبعدت، وأصله من دام يدوم، والضمير في دوم يعود على الكلاب، وقال علي بن حمزة: لو كان التدويم لا يكون إلا في السماء لم ير أن يقال: به دوام، كما يقال: به دوار، وما قالوا دومة الجندل، وهي مجتمعة مستديرة».

ومن هذا النص نرى أن التدويم في السماء يكاد يكون إجماعا من علماء اللغة، أما استخدامه في وصف الحركة على الأرض فموضع خلاف. يبقى لهذا الشاعر ـ على الأخذ برأي علي بن حمزة ـ صدق فطرته التصويرية في استخدام لفظ متعدد في جوانبه الدلالية ليشمل فيما يشمل الإيحاء بالحالة النفسية للثور كما أشرنا.

(٩) «الشعر والشعراء»: ج١، ص٢١٨، وما بعدها.

(١٠) المعنى: إذا ضرب بالسوط ألهب الجري، أي أتى بجري شديد كالتهاب النار، وإذا استحثه بساقه زاد الجري، وإذا زجره وقع منه موقع الأهوج الذي لا عقل له، أي كأنَّ هذا الفرسَ مجنون من شدة حركته ونشاطه عند الزجر.

والمِنْعب: الذي يستعين بعنقه في الجري وغيره.

(١١) مريت الفرس: إذا استخرجت ما عنده من الجري بسوط أو غيره.

(١٢) الأغاني: ج٩، ص٣٣٠.

(١٣) خنس: تراجع.

(١٤) د. محمد زغلول سلام «تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري»: ص٨١.

(١٥) الجثجاث: نبات سهل ربيعي إذا أحس الصيف ولّى وجف، والعَرَارُ: بهار البر وهو نبت طيب الريح.

(١٦) الأردان جمع ردن وهو الثوب، والموهن: نحو من نصف الليل، وقيل بعد ساعة منه أو حين يدبر الليل، والمندل: العود الرطب الذي يتبخر به.

(١٧) يقول د. محمد زغلـول سلام في كتابه السابق: «ويسـوءها أيضا كذب العاطفـة، وخروج الغزل عن القصد في معانيه إلى شيء آخر هو الانشغال بمن سيرثه في حبه بعد موته» ص٨١.

(١٨) يقول د. محمـد زغلول سلام في كتـابه المشار إليه آنفـا ص٨٢: «فيسوءها أن يتفـرق الحبيبان، وإنما كانت ترجـو لو أن الشاعر قال: (تعـانقا) بدلا من (تفرقا). وهكـذا نرى أن التعانق أتم للحب من الفراق وهـذا لون من النقد الشخصي، لا الموضـوعي فالشـاعر يرى في الاجتماع ثم الفـراق تجربة من الحب، وسكينة ترى التعانق لا الفراق نهاية كل حب» أرأيت!! ثم يضيف في سذاجة بالغة: «وذلك عاشق متشائم، وتلك متفائلة تريد للمحبين التواصل، وجني ثمار الحب» فتح الله عليك يا مولانا، ومن العلم ما قتل!.

(١٩) يعقب أستاذي د. بـدوي طبانة على هـذه النقدات السالفـة بقوله: «وهـذا يدلنا على شيـوع الذوق الأدبي الرفيع، وتمكن ملكة النقد من نفوس القوم وسَراتِهم، وتجاوزها الرجال إلى النساء». (دراسات في نقد الأدب العربي): ص١٠٧.

وقال د. عبد العزيز عتيق: «السيدة سكينة تحتل بعـده ـ أي: ابن أبي عتيق ـ المرتبة الثانية من حيث الاهتمام بالشعر ونقده، ومع ما كان لكل منهما من منزلة دينية علية، فإنها خير من يمثل هذا العصر من غير الشعـراء، وخير من يمثل أهل الحجـاز في ظَرْفِهِـم وحبهم للأدب، وبصرهم فيـه» (تـاريخ النقد الأدبي عند العرب): ص١٤٢.

(٢٠) المرجع الأسبق: ص١٠٢، ط٥.

(٢١) نفسه: ص١١٠.

(٢٢) مرعبل: مقطع. صغواء ـ بالغين المعجمة ـ: مائلة للغروب.

(٢٣) ابن قتيبة: (الشعـر والشعراء): ج١، ص٤٨٣، ط دار المعـارف بمصر، تحقيق أحمد محمد شـاكر، ١٩٦٦م.

(٢٤) الشعر والشعراء: ج١، ص٤١٢. والخُلَّة ـ بضم الخاء ـ: الصداقة، ـ وبفتحها ـ: الخصلة.

(٢٥) يَؤُدُّه: من أده الأمر يؤدّه ويشدّه إذا رعاه، والعقل: الحبس.

(٢٦) أقوت الدار: أقفرت وخلت من أهلها. والمحل: الجدْب.

(٢٧) السِّجِّيل: الطين المتحجر وهو فارسي معرب.

(٢٨) البلي: اسم موضع، وهجت: أثرت.

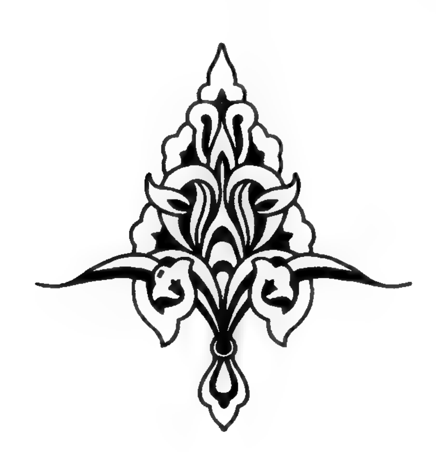
(٢٩) يقال: دمث المكان دمثا إذا سهل ولان، ويقال: دمث فلان دماثة إذا سهل خلقه.

(٣٠) تَقَـدَّتْ: سارت سيرا ليس يعجل ولا يبطئ، فيقـال: تَقَدَّى فـلان إذا سار سير من لا يخاف فَـوْتَ مقصده فلم يعجل.

(٣١) ابتداء من ووردزورث وكولردج حتى بندوتوكروتشه. ولعبد القاهر رؤية سباقة في هذا السبيل. بل إن الذين مهـدوا لنظرية النظم عند عبـد القاهر أشـاروا إلى قيمة اللفظة في السياق، أو على حـد ما عبر عنه القاضي عبد الجبار الأسد آبادي (ت ٤٠٤ و. ر.) من قوله «لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها».

وقـال صراحة: «ولا يمتنع في اللفظـة الواحـدة أن تكـون إذا استعملت في معنى - أي: في سيـاق - أفصح منها إذا استعملت في غيره»، ثم قـال: «وهذا يبين أن المعتبر في المزية ليس بنيـة اللفظة، وأن المعتبر فيها ما ذكرناه من الجودة». وقد سبقه بالإشارات الدالة الخطابي والرماني والباقلاني.

ولكن هذه الجهود لم تثمر كثيراً في النقـد الأدبي العربي إلا بعد تأثرنا بالدراسات النقـدية عند الغربيين في العصر الحديث.



أبو هلال العسكري

عالم البلاغة والنقد

(.... - نحو ٤٠٠هـ)

د. حمد بن ناصر الدخيّل

أبو هلال العسكري عالم مشهور من علماء البلاغة العربية، وناقد فذٌّ من أبرز نُقَّاد العرب في القرن الرابع الهجري أسهم بنصيب ملحوظ في ترسية قواعد البلاغة، وأسس النقد الأدبي عند العرب، ووضع أصول الكتابة الفنية والشعر للكُتّاب والشعراء في سفْر واحد يغني عن كثير من الكتب في موضوعه، ويرشد من يأنس في نفسه الاستعداد والموهبة لممارسة الكتابة أو قرض الشعر، ويدله على الطرق الصحيحة للتجويد والإتقان، وذلك في كتابه (الصناعتين: الكتابة والشعر) الذي يعد خُلاصةً وافيةً لعدد من الكتب في تخصصه، ومن أهم المصادر في تاريخ البلاغة والنقد.

عصـــره:

يعد العصر الـذي عاش فيه أبـو هلال العسكري من أزهى عصـور الحضارة الإسلاميـة، وأغزرها علماً وثقافـةً وإنتاجاً، وأحفلها بـالعلماء والأدباء والمدارس ودور العلم والمكتبـات، وأعظمهـا تمثيـلاً للفترة الـذهبيـة التـي نضجَت فيهـا المعارف، وازدهرت الثقـافة، وآتت الحضارة الإسلامية نتـاجها وأكلها في مختلف العلوم والفنون[١].

وعـاصر أبو هـلال العسكـري عدداً مـن العلماء والأدباء المشهـورين[٢] من أمثال: الدارقطني (٣٨٥هـ)[٣]، وأبي الحسن الرماني (٣٨٤هـ)[٤]، والصاحب ابن عبّاد (٣٨٥هـ)[٥]، والمعافى بن زكـريا النهـرواني (٣٩٠هـ)[٦]، وابن جني (٣٩٢هـ)[٧]، والجوهري[٨]، وابن فارس (٣٩٥هـ)[٩]، وبديع الزمان الهمذاني (٣٩٨هـ)[١٠]، وأبي حيـان التوحيـدي (٤١٤هـ)[١١]، وابن نُبـاتـة الخطيب (٣٧٤هـ)[١٢]، والحسـن بن عبـد الله العسكـري (٣٨٢هـ)[١٣]، والشـريـف الرضي (٤٠٦هـ)[١٤]، والشريف المرتضى(٤٣٦هـ)[١٥].

نسبه وولادته:

هـو أبـو هـلال الحسن بن عبـد الله بن سَهْـلِ بن سعيـد بن يحيى بن مهـران العسكري[١٦].

والعسكري نسبة إلى (عَسْكَر مُكْرَم) وهي بلدة في نواحي الأهواز أنشأها مُكْرَم الباهلي فنسبت إليه[١٧]. ويذكر الطبري[١٨] سبب تسميتها في معـرض حديثه عن الحوادث المتعلقة بمصرع مصعـب بن الزبير في شهر جمادى الأولى مـن عام ٧١هــ، وهو أنّ مُطَـرِّفَ بن سيدان البـاهليّ كـان رئيساً على شرطـة مصعب في البصرة، فأتي إليه برجلين قد قطعا الطريـق على الناس، أحدهما يقال له: النابيُ

ابن زياد بن ظبيان، والآخر من بني نمير. فقتل مطرف النابيَّ، وضرب النميريَّ بالسياط، ثم أطلقه، فخرج عبيد الله بن زياد بن ظبيان أخو القتيل يطلب ثأر أخيه، وجمع لذلك جمعاً قصد به مطرفاً بعد أن عزله مصعب عن شرطته وولاّه الأهواز، فتمكن من قتل مطرف، فبعث مصعب بن الزبير مكرم بن مطرف في طلب عبيد الله بن زياد، فسار حتى بلغ (عسكر مُكْرم) فنسب إليه، فلم يجد عبيد الله، وكان قد هرب إلى عبد الملك بن مروان في الشام.

وذكر البلاذري[١٩] نحو ما ذكره ابن جرير الطبري، وزاد أنه كانت عند عسكر مكرم قرية قديمة وصل إليها البناء بعد ذلك ثم لم يزل يزاد فيه حتى كثر فسمي ذلك أجمع (عسكر مكرم).

وذكر ياقوت الحموي[٢٠] أن عسكر مُكْرَم بلدة في نواحي خوزستان منسوبة إلى مُكْرَم بن معزاءَ أحد بني جَعْونَةَ بن الحارث بن نمير بن عامر بن صعصعة صاحب الحجاج بن يوسف[٢١].

وأبو هلال العسكري من أصل فارسي، يقول مفتخراً بنسبه وشرفه:

له شرَفٌ في آل سَاسَانَ باذخٌ وذكرٌ بأطراف البسيطة شائعُ[٢٢].

ولد في بلدته عسكر مُكْرَم، ولا يعلم على التحقيق السنة التي ولد فيها، لأنّ مصادر ترجمته لم تشر إلى شيء من ذلك، ولم تذكر على وجه التقريب عدد السنوات التي قضاها في الحياة، فبقي عمره طيّ الخفاء.

وكتبه المطبوعة التي بين أيدينا لا تتضمن أدنى إشارة يستأنس بها الباحث في تحديد العَقْد[٢٣] على الأقلّ الذي أبصر فيه الدنيا.

حياته:

وتبعاً لشح المصادر التي أوردت ترجمته في ذكر السنة التي ولد فيها شحت



أيضاً في الحديث عن أسرته ونشأته وطلبه العلم، وذكر شيوخه الذين تتلمذ عليهم، وأخذ عنهم العلم والأدب.

ولم تذكر شيئاً يتعلق بحياته الشخصية وأعماله سوى ما أشارت إليه من أنه كان بزّازاً[٢٤] يبيعُ الأقمشة في السوق.

ويعلّق الباخرزي[٢٥] على ذلك بقوله في عبارة مسجوعة: «بلغني أنّ هذا الفاضلَ كان يحضر السوق، ويحمل إليها الوُسُوق[٢٦]، ويجلب درَّ الرزق ويمتري، بأن يبيع الأمتعة ويشتري».

و إيراد حياة أبي هلال موجزة موغلة في الإيجاز أمر يثير العجب والتساؤل؛ إذ كيف تخفى حياة عالم أديب مشهور مثل أبي هلال صاحب المؤلفات التي انتشرت في الأمصار وعرفها الأدباء والنقاد وتداولوها، وخصوصاً كتبه (الصناعتين)، و(جمهرة الأمثال) و(الأوائل)؟.

ولكتاب التراجم والأدباء عذرهم في تقديم ترجمته مبتسرة موجزة؛ لأن المعلومات التي حصلوا عليها لا تتجاوز ما كتبوه.

ويبدو من أسباب ذلك أن أبا هلال عاش في ظلٍّ عالم أديب مشهور غمرته شمس شهرته، هو شيخه وأستاذه المتميز أبو أحمد الحسن بن عبد الله العسكري[٢٧] الذي يتفق معه في الاسم واسم الأب والنسبة والبلدة، وكان موضع اهتمام الوزراء والولاة والأدباء يستقدمونه ويستفيدون من علمه وأدبه كالصَّاحب بن عبَّاد[٢٨].

يضاف إلى ذلك أن أبا هلال قضى حياته في بلدته (عسكر مُكْرم) لم يتحول عنها، ولم يطوِّف في الآفاق كثيراً، ويلتق بعلماء الأمصار وأدبائها يروي عنهم ويروون عنه، فبقي غير معروف معرفة شيخه أبي أحمد الذي رحل إلى بعض

الأقطـار الإسـلاميـة، وشافـه العلماء في البصرة وبغـداد وأصبهـان وغيرهـا من البلدان وأخذ عنهم وأخذوا عنه.

وهنـاك سبب ثـالث وهو أنّ أبـا هـلال كان غير مكفـيّ الرزق، فكـان مجبراً للبحث عن قوت نفسـه وقوت عيالـه فاضطـر إلى مزاولة التجـارة في الأقمشة في سوق (عسكر مُكْرم)، ويبدو أنه لم ينقطع عن هذا العمل حتى توفي. والتجارة مشغلة، لأنها تستـأثر بمعظم سـاعات اليـوم، ولا تتيح لصاحبهـا وقتاً كـافياً ـ وخصوصـاً إذا كان أديباً عالماً ـ لغشيان مجالس العلماء والالتقاء بهم، وكـان أبو هلال برماً من وضعه، يشعر بأنه مهضـوم الحق، لم ينل ـ وهو العالم الأديب ـ ما يستحقـه من تكريم واحترام. وليس أدل على حـالتـه النفسية من تلك الأبيـات الثلاثة التي يشكو فيها حاله:

١ - جُلُوسي في سـوقٍ أبيعُ وأشتري ... دليـلٌ على أنَّ الأنـــامَ قـــرودُ

٢ - ولا خيرَ في قـومٍ تَـذِلُّ كـرامُهُمْ ... ويَعْظُمُ فيهـمْ نـــذلهمْ ويســـودُ

٣ - ويهجـوهُمُ عني رثـاثـةُ كُسـوَتِي ... هجـاءً قبيحـاً مـا عليـه مـزيـد(٢٩)

والأبيات التالية تجسد ما يشعر به من مرارة وحزن:

١ -إذا كـان مَـالِي مـالُ مَنْ يَلْقُطُ العَجَمْ

وحَـالِيَ فيكم حالُ من حَـاكَ أو حَجَمْ(٣٠)

٢ - فأين انتفاعي بالأصـالة والحجا(٣١).

ومـــا ربحَتْ كفِّـي من العلْـم والحكَمْ؟

٣ - ومَنْ ذا الذي في النـاسِ يُبصرُ حالتي

فـلا يلعن القـرطـاسَ والحبرَ والقلَمْ؟(٣٢)

واللعن كلمة ينبغي أن ينـزه عنها شعره، وخصوصاً حين تكون موجهة من عالم لأشياء تعد من وسائل العلم. ولعل أبا هلال اضطر إليها مدفوعاً بها يعتصر نفسه من ألمٍ وامتعاض.

وذكر أنه كان يتبزّز احترازاً من الطمع والدناءة والتبذل(٣٣).

شيوخه وتلاميذه:

لم تذكر مصادر ترجمته التي رجعت إليها من شيوخه سوى أبي أحمد الحسن ابن عبد الله بن سعيد بن زيد العسكري(٣٤) الذي مرّ ذكره في أكثر من موضع في هذه الترجمة.

ويعد أبو أحمد شيخه الأول أو الرئيسَ إن صح التعبير ـ لأننا نجد أبا هلال يروي عنه كثيراً في سائر كتبه التي بين أيدينا كالصناعتين(٣٥)، وجمهرة الأمثال(٣٦)، والمعجم في بقيّة الأشياء(٣٧)، والأوائل(٣٨)، وديوان أبي محجن الثقفي(٣٩)، وديوان المعاني(٤٠).

وذكر أنّ أبا أحمد خالٌ لأبي هلال(٤١)، ولكنه لم يشر إلى خؤولته له في جميع رواياته عنه، في حين ذكر أنّ أبا سعيد الحسنَ بن سعيد عمٌّ أبيه(٤٢)، وهذا يفضي إلى الشك في صحة هذه القرابة.

وروى عن أبيه في مواضع قليلة(٤٣)، وخلف الأب بعد وفاته أوراقاً نقل منها أبو هلال(٤٤).

وتتلمذ على أبي هلال، وروى عنه جملة من طلاب العلم والأدب منهم أبو إسحاق بن علي الفارسيّ النحوي(٤٦)، وأبو سعد السمّان(٤٧) وأبو الغنائم بن حمّاد المقرئ(٤٨)، وأبو حكيم أحمد بن إسماعيل العسكري(٤٩)، والمظفر بن طاهر ابن الجرّاح الأَسْتَرَابَاذي(٥٠).

وفاتــه:

من المفارقات العجيبـة ألاّ تعرف السنة التي توفي فيها أبـو هلال العسكري، وهو العالم المشهور، والأديب المعروف والمؤلف الذي عرف كتبه القاصي والداني، وأقبل المتعلمون على اقتنـائها في آفاق العـالم الإسلامي، وتـوفي في عصر يعدّ من أزهى عصور العلم والثقافة في تاريخ العرب والمسلمين.

وقـد وقف مـؤرخـو سيرته مـن تحديد سنـة وفـاتـه مـوقف الظنّ والتخمين؛ فالباخرزي (ت ٦٤٧هـ) ـ أقدم من ترجم له ـ أورد ترجمته غفلاً من كل تاريخ، لم يذكر متى ولد، ومتى تـوفي! . ويليه القفْطي (ت ٦٢٤هـ) الذي أشار إلى أن أبـا هـلال عـاش إلى مـا بعـد سنـة أربعمائة[٥١]. واتفق معــه في هـذا الــرأي السيوطي[٥٢]. أما يـاقوت (ت ٦٢٦هـ) فيقول عن وفـاته[٥٣]: «أمّا وفـاته فلم يبلغني فيها شيءٌ، غير أني وجدت في آخر كتـاب (الأوائل) من تصنيفه: وفرغنا من إمـلاء هـذا الكتاب يـوم الأربعـاء لعشر[٥٤] خلت من شعبـان سنـة خمس وتسعين وثلاثمائة».

ونقل كلام ياقوت الصفدي[٥٥](ت ٧٦٤هـ)، والسيوطي[٥٦](ت ٩١١هـ) والداودي[٥٧](ت ٩٤٥هـ)، والبغدادي[٥٨](ت ١٠٩٣هـ). أما عبـد الباقي اليماني[٥٩](ت ٧٤٣هـ)، والفيروز آبادي[٦٠](ت ٨١٧هـ) فيذكران أنه توفي في حدود الأربعمائة.

وأميل إلى أنّ وفاته في هذا التـاريخ، أو بعده بقليل؛ لأن معظم الذين ترجموا له ــ وفي مقدمتهم القفطي صـاحب الإنباه ــ مالـوا إلى أنّ وفاتـه وقعت في هذه الفترة. ولا يجوز أن تكون عـام ٣٩٥هـ كما ذهب بعض المعـاصرين اعتماداً على النص الذي أورده ياقوت لسببين:

١ - أنّ ياقوتاً لم يقل إن وفاته حدثت عام ٣٩٥هـ، وإنما ذكر أنه فرغ من تأليف كتابه (الأوائل) في هذا العام، ونفى معرفته بتاريخ وفاته، وجهل هذا التاريخ جعل ابن خلكان لا يترجم لأبي هلال في وفياته.

٢ - أنّ تحديد وفاة عالم أو أديب بتاريخ فراغه من كتاب له تقريب لا تحقيق، لا يصح الاعتماد عليه في معرض الجزم والثبوت.

آثاره:

لأبي هلال العسكري مؤلفات قيمة تتناول التفسير واللغة والأدب والنقد والبلاغة، ومقدار ما وصل إلينا علمه لا يتجاوز سبعة وعشرين كتاباً[٦١]، طبع منها عشرةُ كتب، والباقي إما مخطوط، أو لا نعرف عنه شيئاً غير العنوان فقط.

آثاره المطبوعة:

١ - كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، طبع في الآستانة عام ١٣٢٠هـ في ٣٧٠ صفحة[٦٢]، ونشره محققاً في القاهرة عام ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. ومن هذه النشرة المحققة صدرت طبعات أخرى.

٢ - جمهرة الأمثال، طبع في بومباي بالهند عام ١٣٠٧هـ في ٢٢٢ صفحة، ثم طبع في المطبعة الخيرية بمصر عام ١٣١٠هـ على هامش مجمع الأمثال للميداني[٦٣]، ونشره محققاً محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش في القاهرة عام ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م في مجلدين.

٣ - الأوائل، حققه محمد السيد الوكيل، ونشره أسعد طرابزوني الحسيني في المدينة المنورة عام ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م، وحققه محمد المصري ووليد قصاب،

ونشراه في دمشق عام ١٩٧٥م، وأعادت دار العلوم في الرياض نشر هذه الطبعة في جزأين.

٤ - الكرماء، طبع في مطبعة الشورى بمصر عام ١٣٢٦هـ في ٤٤ صفحة[٦٤]، ثم نشر في القاهرة عام ١٣٥٣هـ بعنوان (فضل العطاء على العسر)[٦٥].

٥ - المعجم في بقيّة الأشياء، طبع في برلين عام ١٩١٥م في ٣٨ صفحة[٦٦]، ونشرته دار الكتب المصرية بالقاهرة عام ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م بتحقيق إبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي.

٦ - شرح ديوان أبي محجن الثقفي، نشره عمر السويدي (المستشرق السويدي الكونت دي لندبرج ١٨٤٨م ـ ١٩٢٤م)[٦٧] في مطبعة بريل بليدن عام ١٣٠٣هـ ـ ١٨٨٦م ضمن (طرف عربية).

٧ - الفروق في اللغة، نشر بالقاهرة عام ١٩٣٥م[٦٨]، وصدرت طبعته الخامسة في بيروت عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨ - ديوان المعاني، نشرته مكتبة القدسي بالقاهرة عام ١٣٥٢هـ.

٩ - التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، حققه الدكتور عزة حسن، ونشره مجمع اللغة العربية بدمشق في جزأين عام ١٩٦٩م - ١٩٧٠م.

١٠ - محاسن النثر والنظم من الكتابة والشعر، طبع في ١٧٠ صفحة، ولم تذكر سنة الطبع ولا موضعه[٦٩].

آثاره المخطوطة:

١ - الحث على طلب العلم والاجتهاد في جمعه، منه مخطوطة في مكتبة عاشر

أفنـدي بـالمكتبـة السليمانيـة في إسطنبـول، وفي معهـد المخطـوطـات العـربيـة بالقاهرة[٧٠].

٢ - الـرسالـة الماسـة فيما لم يضبط من الحماسـة، منهـا مخطوطتـان الأولى في القاهـرة، والأخرى في مكتبة عاشر أفنـدي بالمكتبة السليمانيـة في إسطنبول[٧١]. وذكر محقق ديوان العسكري أنه حقق الرسالة وأنه سيصدرها قريباً[٧٢].

٣ - من احتكم من الخلفـاء إلى القضـاة[٧٣]، منه مخطـوطة في مكتبـة عاشر أفندي بإسطنبول[٧٤].

٤ - شرح الفصيـح[٧٥]، وهـو شرح على كتـاب الفصيـح لثعلب (ت ٢٩١هـ)، منـه مخطـوطـة في (سراي مـدينـة) بتركيـا رقم ٥٥٧، (٢٠٦ ورقات)[٧٦].

٥ - الوجـوه والنظائر، نقل عنه العسكـري في كتابه (الفـروق في اللغة)[٧٧]، وذكره القفْطي[٧٨] باسم (النظائر). وهو كتاب في اللغة. ومنه مخطوطة في مكتبة (راشد أفندي) بمـدينة (قيصري) في تركيا مسجلـة برقم ١٠٦٦، وتقع في ١٤٠ ورقة، وأول المخطـوطة: «الحمـد لله ذي النعم الجليلة... وبعـد فإنك سدّدك الله ذكـرت أنك طـالعـت الكتب المصنفـة في الـوجـوه والنظـائر من كتـاب الله..»[٧٩].

آثاره المفقودة:

١ - المحـاسن في تفسير القـرآن، يقع في خمسـة مجلـدات، أشـار إليـه ياقوت[٨٠]، والصفدي[٨١]، والسيوطي[٨٢]، والبغدادي[٨٣]، وبروكلمان[٨٤]، وسزكين[٨٥].

٢ - التبصـــرة، قال عنه يـاقوت[٨٦]، والصفدي[٨٧]، والبغدادي[٨٨]: «هو كتاب مفيد».

٣ - مـا تلحن فيـه الخاصـــة أو لحن الخاصـــة، ذكـره يـاقـوت[٨٩]، والسيوطي[٩٠]، والداودي[٩١]، والبغدادي[٩٢]، وسزكين[٩٣].

٤ - الدرهم والدينار أو الدينار والدرهم، ذكره ياقوت[٩٤]، والسيوطي[٩٥]، والداودي[٩٦]، والبغدادي[٩٧]، وبروكلمان[٩٨].

٥ - شرح الحماسة، وهو شرح لحماسة أبي تمام ذكره أبو هلال في كتابه (جمهرة الأمثـال) في شرح المثل (وأحلم ممـن قـرعت لـه العصـا)[٩٩]. وأشـار إليـه ياقوت[١٠٠]، والصفـــدي[١٠١]، والسيـــوطي[١٠٢]، والـــداودي[١٠٣]، والبغدادي[١٠٤]، ونقل عنـه التبريـزي في شرحـه للحماسـة في أكثـر من خمسـة وسبعين موضعاً[١٠٥].

٦ - العمـــدة، ولا نعلم عن مـوضـوعــه شيئـاً، ذكـره يـاقـوت[١٠٦]، والصفدي[١٠٧]، والسيوطي[١٠٨]، والبغدادي[١٠٩].

٧ - نـوادر الـواحـد والجمع، ذكـره يـاقـوت[١١٠]، والصفـدي[١١١]، والسيوطي[١١٢]، والبغدادي[١١٣]، وأثبتـه بـروكلمان[١١٤] بـاسم (النـوادر في العـربية)، وقـال: إنها جوابـات على مسـائل كثيرة في اللغة، وأشـار إلى أن من المحتمل وجود نسخة من الكتاب في مكتبة الأسكوريال بأسبانيا.

٨ - ديـوان شعـره، ذكـره كـلٌّ من يـاقـوت[١١٥]، والصفـدي[١١٦]، والسيوطي[١١٧]، والداودي[١١٨]، والبغدادي[١١٩]، وسزكين[١٢٠]، ولم يشيروا إلى حجمه.

٩ - صنعة الكلام، ذكـره في كتابه ديوان المعاني (٢ : ٨٩)، وفي كتـابه جمهرة الأمثال (١ : ٣٧٤)، وذكره بروكلمان(١٢١) اعتماداً على ذكره في هذين الموضعين.

١٠ - الـوتــر، ذكره إسماعيل البغدادي(١٢٢).

١١ - المعـرب عن المغرب، ذكـر بروكلمان أنّ لـه مخطوطـة في مكتبة (عـاشر أفندي) في المكتبة السليمانية في إسطنبول مسجلة برقم (٣)(١٢٣). ويشير جامع ديوان أبي هلال ومحققه(١٢٤) إلى أنه عنـد مراجعته هـذا المخطوط اتضح أن على صفحة الغـلاف أسماءَ ستّ رسائل لأبي هـلال ثالثتهـا هذه الـرسالـة، ولكنه لم يجدها.

١٢ - رسالة في العزلة والاستئناس بالوحدة، ذكرها السيوطي(١٢٥).

١٣ - أعلام المعـاني في معاني الشعر، ذكره يـاقوت(١٢٦)، والصفدي(١٢٧)، والبغدادي(١٢٨).

١٤ - الحماسـة العسكـريـة، ذكـرهـا العَبيـدي(١٢٩)، وصـاحبُ مجموعـة المعاني(١٣٠)، والحاج خليفـة(١٣١)، وسزكين(١٣٢). وعـدّهـا العينيّ من ضمن الحماسات التي اعتمد عليها في تأليف كتابه (المقاصد النحوية)(١٣٣).

وأعتقـد أنّ لأبي هـلال العسكـري مـؤلفـات أخـرى غير مـا ذكـرت سقطت بأسمائهـا عبر القرون، وهـذا أمـر طبعي، لأن أي باحث لا يستطيع أن يقـول: هذا لغوي، أو أديب، أو عالم وصلت إلينا مؤلفاته كاملة، فإن كثيراً من الكتب احتجبت عنّا حتى بأسمائها.

أبو هلال ناقداً:

يُعـدّ أبو هـلال العسكـري من أبرز علماء البـلاغـة والنقد في تـاريخ الأدب العربيّ، ومن أكثرهم عنايةً بـالدراسات المتميزة التي تهدفُ إلى الارتقاء بمستوى

التعبير، سواءٌ أكـان شعراً أم نثراً، ويتصـدر قائمـة النقاد وعلماء البلاغـة الذين كان لهم تأثيرٌ واضحٌ في مسيرة الحركة النقدية على امتداد العصور.

وتتجلى جهـودُهُ النقـديـةُ والبـلاغيّـة في كتـابـه (الصنـاعتين)، ويعني بالصنـاعتين: الكتابـة والشعرَ. وهـو من الكتب المشهورة المتـداولة. ويتضمّن كتابهُ (ديوانُ المعاني) بَعْضَ آرائه النقدية والبلاغية، يجدها الدارسُ مبثوثةً في كلّ فصـول الكتـاب ومبـاحثه. إلاّ أنّ الصنـاعتين ينفـردُ في احتـوائه على المقـاييس النقدية والبلاغية والوسـائل التي يرى أنهّا تعصمُ قلم الكاتب وقريحة الشاعر من وهن التعبير وضَعْف الأداء، وتعين الناقد في تقويـم الأثر الأدبي وتمييز جيِّده من رديئه.

واستفـاد العسكـريُّ في تأليف كتـابـه وصياغـة آرائه من جهـود علماء البيـان والبلاغة والنقد الذين سبقوه، كـالجاحظ في البيان والتبيين، وابن قتيبة في كتابه (المعـاني الكبير) ومقـدمـة (الشعـر والشعـراء)، وعبـد الله بن المعتـز في كتـابـه (البديع)، وأبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن وَهْب الكـاتب في كتابه (البرهان في وجوه البيان)، وقـدامةَ بن جَعْفَر في كتابه (نقد الشّعـر)، والآمدي في (الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتري)، والقاضي الجرجـاني في كتابه (الوسَـاطة بين المتنبي وخصومه).

ويتضمّن كتابُ الصناعتين إشـارات إلى هؤلاء النقاد وإلى بعض الكتب التي ذكرْتُها، وهـو أمرٌ يجعلُ استفـادته منهم واضحـة، يضاف إلى ذلك أنّ الـدراسة المقـارنة بين الصنـاعتين، والكتب المذكورة تُثبـتُ أن أبا هـلال العسكري أنـزلها منزلة المصادر الأساسية في تأليف كتابه. وقد أضاف إلى مصادرِه الكثير من آرائه ونظراته النقدية التي اعتمد فيها على ذوقه وثقافته الواسعة في اللغة والأدب.

ولـذلك يُعَـدُّ الكتـابُ دون جـدال من أوفى الكتـب التي عَـرَضَتْ لمقـاييس البلاغة والنقـد، ويمثل خلاصة مركزة لما وصل إليه هـذان العلمان في آخر القرن الـرابع من الهجرة، وهـو القـرنُ الذي نضجت فيـه العلـوم والمعارف في تـاريخ الحضارة الإسلامية.

ولكي نكـون على بينـة من طبيعـة البحـوث التي تضمنهـا الكتـابُ أشيرُ إلى أبوابه الرئيسة مكتفياً بها دون ذكر الفصول الكثيرة التي تندرج تحت كلِّ باب.

يقع كتاب الصناعتين في عشرة أبواب:

الباب الأول: في الإبانة عن موضوع البلاغة.

الباب الثاني: في تمييز الكلام جيده من رديئه، ومحموده من مذمومه.

الباب الثالث: في معرفة صنعة الكلام.

الباب الرابع: في البيان عن حُسن السبك وجودة الرصف.

الباب الخامس: في ذكْر الإيجاز والإطناب.

الباب السـادس: في حسن الأخـذ وقُبحه وجـودته ورداءتـه، وهو مـا يُعْرَفُ بالسرقات الشعرية.

الباب السابع: القول في التشبيه.

الباب الثامن: في ذكر السجع والازدواج.

الباب التاسع: في شرح البديع والإبانة عن وجوهه وحَصر أبوابه وفنونه.

الباب العـاشر: في ذكر مقـاطعِ الكلام ومبـاديه، والقـول في الإساءة في ذلك والإحسان فيه.

ويحتـاج كلّ باب من أبـوابـه العشرة إلى وقفة تحليليّـة نتعرّفُ من خـلالها على منهجه في معـالجة بحوث البلاغـة والنقد، والنظـرات النقدية التي أضـافها إلى جهـود السـابقين في هـذا الميـدان، وطبيعة النصـوص والأمثلـة الشعـريـة التي استشهد بها، والأسلـوب الأدبيّ الرفيع الذي صاغ بـه الكتاب، وتأثيره في كتب البلاغـة والنقد التي أتت بعـده. وهي وقفة مهمـة لا يتسع لها مجال هذه الترجمة الموجزة، ولـذلك أتركهـا لدراسة متأنية مختصّة يقـومُ بها أحدُ المختصين في علم البلاغة والنقد.

أبو هلال لغويًا:

عُـرف أبـو هـلال العسكريّ في الـوسط الأدبيّ بأنّـه عـالم من علماء البـلاغـة والنقد، يُصَنّفُ مَعَ علي بن عبد العـزيز الجرجاني صاحب (الـوساطة بين المتنبي وخصـومه)، والآمـدي صـاحب (الموازنـة بين شعر أبي تمام والبحتري)، وعبـد القاهر الجرجاني الذي انتهى إليه علمُ البلاغة في كتابيه (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز)، وابـن رشيق القيرواني مؤلف كتـاب (العمدة في محاسن الشعـر وآدابه ونقده) وغيرِ هؤلاء من ذوي الاهتمام بالبحوث البلاغية والنقدية.

واشتهر أبـو هلال بكتابه (الصنـاعتين) أكثر من شهرته بأيّ كتـاب آخر من مـؤلفاتـه؛ لأنّه يتضمن دراسـةً متميزةً في مـوضوعـه، وقد أضـاف إلى البلاغـة العـربية ونقـد الأدب مبـاحث جـديدة تضمنت نظـرات صـائبـة وآراء سديـدة وتحليلات بارعة، أسهمت في إثراء الموضوع، وتزويده بكل طريف جديد.

أما الجانـب اللغوي في حياة أبي هـلال العسكري العلميـة فيتمثل في الكتب التي أفردها للبحوث اللغوية.

وقد وصل إلينا منها ثلاثة كتب هي:

١ - التلخيص في معرفة أسماء الأشياء .

٢ - المعجم في بقية الأشياء .

٣ - الفروق في اللغة .

وهي - كما يُفهمُ من عنوان كلِّ كتاب ـ لا تأخذ طابع البحث اللغويِّ العام، وإنما يستقل كل واحد منها بموضوع لغوي معينّ يتوسّع العسكري في بحثه ما أتيح لـه ذلك، ويحاول أن يُلمَّ به قَدْرَ الإمكان؛ فالكتاب الأولُ (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء) يُعْنَى بالبحث اللغوي في أسماء الأشياء المختلفة من إنسان وحيوان وجماد. ويقع في أربعين باباً يتناول كل باب موضوعاً من الموضوعات يورد فيه ألفاظه ومسمياته، ويشرح هذه الألفاظ ويذكر مترادفاتها، ويبينّ ما بينها من فروق في المعنى[١٣٤]. وهو بهذه الصفة يعد من معجمات المعاني، كمتخير الألفاظ لابن فارس (٣٩٥هـ)، وفقه اللغة للثعالبي (٤٢٩هـ)، والمخصص لابن سيده (٤٥٨هـ).

والكتابُ الثاني (المعجمُ في بقيّة الأشياء) عبارةٌ عن معجمٍ لُغَويٍّ صغير مرتب على حروف الهجاء أثبتَ فيه الكلمات التي تدلّ على بقيّة الأشياء، ووضّح معانيها، وساقَ ما وقَع عليه من شَوَاهد العرب. واختار في تقرير مَعَاني الكلمات أسلوبَ الإيجاز، ولكن من غير إخلال، ولكنّه أحياناً يُسْهِبُ حين يرى مجالاً للإسهاب؛ فحديثُهُ عن لفظة (الروضة) استغرق من الكتاب ثلاث صفحات[١٣٥]، وكثير من الكلمات شرحها في نصف سطر. ولكي تتّضح لنا صورة من منهجه في البحث اللغوي في كتابه أورد منه النماذج التالية :

١ - الحاصل : ما بقي من كلِّ شيء وثبت وذهب ما سواه، يكون من الحساب والأعمال ونحوها، وحاصلُ الشيء ومحصولُه : بقيّتُهُ، والحصائل : البقايا، الواحدة حصيلة[١٣٦].

٢ - الخُتَامة: ما بقي على المائدة من الطعام، أو ما سقط منه إذا أُكل، أو ما فضل من الطعام على الطَّبَق[١٣٧].

٣ - العقابيل: بقايا المرض[١٣٨].

٤ - العَلاقة: يقال: لفُلان في هذه الدار عَلاقةٌ، أي: بقيّةُ نَصيب[١٣٩].

٥ - النَّصيَّةُ من المال ومن كلّ شيء: بقيّته. قال المرَّارُ الفقعَسي[١٤٠]:

تجَرَّد من نَصيَّتها نَوَاجٍ ... كما ينجو من البقر الرَّعيلُ

وقال كعبُ بنُ مالك الأنصاري[١٤١]:

ثلاثة آلاف ونحن نَصيَّةٌ ... ثلاثُ مئين إن كثُرْنا وأربَعُ[١٤٢].

٦ - الهَوْجَل: بقايا النُّعاس. وهَوْجَلَ الرجلُ إذا نام نوماً خفيفاً[١٤٣].

والكتاب الثالثُ (الفروق في اللغة) يُعنى بالفَرْق بين معاني الكلمات التي يظن أنها مترادفة، ويوضح العسكري موضوعَ الكتاب بقوله: «ثم إنيّ ما رأيت نوعاً من العلوم وفنّاً من الآداب إلا وقد صُنِّفَ فيه كتبٌ تجمع أطرافه وتنظّم أصنافه، إلاّ الكلام في الفرق بين معان تقاربتْ حتى أشكل الفرقُ بينها نحو العلم والمعرفة، والفطنة والذكاء، والإرادة والمشيئة، والغضب والسُّخْط، والخطأ والغلَط، والكمال والتمام، والحسن والجمال، والفصل والفرق، والسبب والآلة، والعام والسنة، والزمان والمدة، وما شاكَل ذلك، فإني رأيت في الفرق بين هذه المعاني وأشباهها كتاباً يكفي الطالب، ويقنع الراغب مع كثرة منافعه فيما يؤدي إلى المعرفة بوجوه الكلام، والوقوف على حقائق معانيه، والوصول إلى الغرض فيه..»[١٤٤].

أبو هلال العسكري شاعراً:

لم يقتصر أبو هـلال العسكريُّ على التأليف في ميدان البلاغة والنقـد واللغة والأدب، بل تعـدّاه إلى ممارسـة قـرض الشعـر عن قريحة مـواتيـة وطبع أصيل. وتوافـر له وقـتٌ كاف لإنتاج شعـر جيد يصنَّف مـع شعر الشعـراء المطبوعين، ويعـدّ به من الشعـراء المحسنين على الـرغم من انشغـاله بـالتأليف والتجـارة في الأقمشة.

وأودع أبو هلال شعـره في ديوان يضُمُّ شتاته، ولكنه ضَـاعَ فيما ضَاعَ من كتبه التي لا تزالُ مفقودة، ولم يصل إلينا سوى اسمه الذي أشارت إليه بعضُ مصادر ترجمته. ولا نعـرف شيئاً عن حجم ديوانه، ومقـدار شعره؛ لأنّ المصادر أغفلت الإشارة إلى ذلك.

ومما يعوض بعض الخَسَارة الأدبيّة بفقـدان ديوانه أنّ كتبه احتفظت بشيء غير قليل من شعره، وتناثرت في كتب الأدب ومجاميع الشعر مقطوعات متنوعة منه، وهي - وإن كانت قصيرة ــ تعد نماذج كافية لتكويـن تصور عن شعره من حيث أسلـوبه ومعـانيه ومـوضـوعاتـه، والعـوامل المؤثرة فيـه، وتسهم في وضع حكم مقـارب للدقـة عن شـاعريتـه. وقد اتجَّه بـاحثـان معاصران إلى جمع شعـره من مـؤلفـاتـه ومظـانّ مصـادره من كتب الأدب والتراث، واستقلَّ كلٌ واحـد منهما بعمله، وتوصّلا إلى نتيجـة متقاربة في عدد الأبيات التي عثـرا عليها منسوبة إلى أبي هلال. أول الباحثَين الدكتور محسن غيـاض بلغ ما جمعه ١٥٧٨ بيتاً، ونشره في بيروت عـام ١٩٧٥م بعنوان (شعـر أبي هلال العسكـري). والباحث الآخـر الدكتـور جورج قنازع جمع من شعـره زُهَاءَ ١٦٠٠ بيت[١٤٥]، صـدر عن مجمع اللغة العربيّة بدمشق عام ١٩٧٩م تحت عنوان (ديوان العسكري).

واستدرك الدكتور حاتم صالح الضامن على نشرتي شعره ستة وتسعين بيتاً وجدها في مصدر واحد هو كتاب (الدرّ الفريد وبيت القصيد)[١٤٦] لمحمد بن سيف الدين أيْدَمُر (ت ٧١٠هـ)، ونشر مستدركه في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق[١٤٧] تحت عنوان (المستدرك على شعر أبي هلال العسكري).

ويتبينّ لنا من مجموع شعره أنّه طرق الأغراض الشعرية التقليدية كالمدح والغزل والهجاء وشكوى الزمان والحكمة والوصف، وتجلت شاعريته أكثر ما تجلّت في وصف الطبيعة الصامتة والناطقة، وتوجد في شعره مقطوعات وصفيّة تستحق الوقوف والتأمل لطرافتها وجدّتها مثل وصف المأكولات والأزهار والنباتات والثمار والرياض.

يقول في وَصْف نهر[١٤٨]:

١ - شققن بنا تيّار بحر كأنه ... إذا ما جرت فيه السُّفين يُعربدُ

٢ - ترى مُسْتَقَرَّ الماء منه كأنه ... سَبيبٌ[١٤٩] على الأرض الفضاء مُمدَّدُ

٣ - ويجري إذا الأرواحُ[١٥٠] فيه تقابلت ... كما مال من كفّ النِّهاميّ[١٥١] مِبرَدُ

٤ - فإن تسكن الأرواح خلْتَ مُتُونَهُ ... متون الصُّفاح[١٥٢] البيض حين تُجرَّدُ

٥ - فطوراً تراه وهو سيفٌ مهنَّدٌ ... وطوراً تراهُ وهو درعٌ مُسرَّدُ

٦ - نُصَعِّدُ فيه وهو زُرْقٌ جمامُهُ ... فَنَحْسب أنّا في السماء نصعَّدُ

ومن شعره في الحكمة:

١ - ألا ليس في الإعدام عارٌ على الفتى ... ولكن أشدُّ العارِ في دَنَسِ العِرْضِ

٢ - وما طولُ عمري أن يطول به المدى ... ولكنّه طولُ المسرَّةِ والخَفْضِ

٣ - وما الميْتُ إلا كلُّ من مات ذكرهُ ... ومات عن الإسعاف بالقرْضِ والفَرْضِ

٤ - يُفرّحني مرُّ الزمان وكُلّما ... مضى بعض أيام الزمان مضى بعضي[١٥٣]

الهوامش

(١) انظر في منجزات هذا العصر كتاب (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) لآدم متز (١٨٦٩م-١٩١٧م) ترجمة : محمد عبد الهادي أبي ريدة.

(٢) انظر تاريخ الخلفاء: ٤١٥-٤١٦.

(٣) وفيات الأعيان: ٣/ ٢٩٧-٢٩٩.

(٤) المصدر السابق: ٣/ ٢٩٩.

(٥) إنباه الرواة: ١/ ٢٣٦-٢٣٨، ومعجم الأدباء: ٦/ ١٦٨-٣١٧، ووفيات الأعيان: ١/ ٢٢٨-٢٣٣.

(٦) وفيات الأعيان: ٥/ ٢٢١-٢٢٤، وإشارة التعيين: ٣٤٩.

(٧) إشارة التعيين: ٢٠٠-٢٠١، ووفيات الأعيان: ٣/ ٢٤٦-٢٤٨، وإنباه الرواة: ٢/ ٣٣٥-٣٤٠.

(٨) إنباه الرواة: ١/ ٢٢٩-٢٣٣، وإشارة التعيين: ٥٥-٥٦، والبلغة: ٦٦-٦٨، وبغية الوعاة: ١/ ٤٤٦-٤٤٨.

(٩) معجم الأدباء: ٦/ ١٥١-١٦٥، ووفيات الأعيان: ١/ ١١٨-١٢٠، وإشارة التعيين: ٤٣، وبغية الوعاة: ١/ ٣٥٢-٣٥٣.

(١٠) معجم الأدباء: ٢/ ١٦١-٢٠٢، ووفيات الأعيان: ١/ ١٢٧-١٢٩.

(١١) معجم الأدباء: ١٥/ ٥-٥٢، ووفيات الأعيان: ٥/ ١١٢-١١٣، وبغية الوعاة: ٢/ ١٩٠-١٩١.

(١٢) وفيات الأعيان: ٣/ ١٥٦-١٥٨.

(١٣) إنباه الرواة: ١/ ٣٤٥-٣٤٧، ومعجم الأدباء: ٨/ ٢٣٣-٢٥٨، ووفيات الأعيان: ٢/ ٨٣-٨٥، وإشارة التعيين: ٩٥، وبغية الوعاة: ١/ ٥٠٦.

(١٤) إنباه الرواة: ٣/ ١١٤-١١٥، ووفيات الأعيان: ٤/ ٤١٤-٤٢٠.

(١٥) إنباه الرواة: ٢/ ٢٤٩-٢٥٠، ووفيات الأعيان: ٣/ ٣١٣-٣١٧.

(١٦) معجم الأدباء: ٨/ ٢٥٨، وبغية الوعاة: ١/ ٥٠٦، وطبقات المفسرين: ١/ ١٣٤.

(١٧) الأنساب: ٤/ ١٩٣، واللباب: ٢/ ٣٤٠، ووفيات الأعيان: ٢/ ٨٤-٨٥، وانظر ذكر مكرم في (باهلة القبيلة المفترى عليها: ٤٧٥-٤٧٦).

(١٨) تاريخ الأمم والملوك: حوادث سنة ٧١هـ: ٦/ ١٥٩-١٦٠، والخبر في الكامل في التاريخ: ٤/ ٣٢٩. وانظر سبب التسمية في وفيات الأعيان: ١/ ١٥٥.

(١٩) فتوح البلدان: ٣٧٥ـ٣٧٦.

(٢٠) معجم البلدان (عسكر مكرم): ٤/ ١٢٣.

(٢١) ذكر البلاذري في فتوح البلدان: ٣٧٦ أن الحجاج وجهه لمحاربة خرزاد بن باس حين عصى ولحق بإيذج، وتحصن في قلعة تعرف به، فظفر به مكرم وبعث به إلى الحجاج فقتله.

(٢٢) ديوانه: ١٥٣.

(٢٣) العَقْد: مدة من الزمن قدرها عشر سنوات.

(٢٤) معجم الأدباء: ٨/ ٢٥٩، ووردت كلمة (يتبزز) محرفة، والوافي بالوفيات: ١٢/ ٧٩، وتعليق المحقق بأن «يتبزز» يلبس البز تفسير خاطئٌ.

(٢٥) دمية القصر: ١/ ٢٥٢.

والباخرزي نسبة إلى باخرز، وهي ناحية من نواحي نيسابور تشتمل على قرى ومزارع. وهو أبو الحسن علي بن الحسن، أديب شاعر كاتب، عرف بكتابه دمية القصر الذي جعله ذيلاً ليتيمة الدهر للثعالبي. قتل غيلة عام ٤٦٧هـ.

الأنساب: (الباخرزي): ١/ ٢٤٨، ووفيات الأعيان: ٣/ ٣٨٧ـ٣٨٩.

(٢٦) الوسوق: الأحمال، مفردها: وَسْق. ويطلق على حمل البعير، ويقدر بستين صاعاً.

(٢٧) تقدم ذكره في هذه الترجمة، وله ترجمة في سير أعلام النبلاء: ١٦/ ٤١٣ ـ ٤١٥، والوافي بالوفيات: ١٢/ ٧٦ـ٧٨، والبلغة: ٨١.

(٢٨) هو إسماعيل بن عبّاد، وزير، أديب، لغوي، شاعر، لقب بالصاحب لأنه صحب ابن العميد، أو لأنه صحب مؤيد الدولة بن بويه، ولد عام ٣٢٦هـ، وتوفي عام ٣٨٥هـ، من آثاره: المحيط وهو معجم لغوي، وديوان شعر، ومجموعة رسائل.

يتيمة الدهر: ٣/ ١٨٨ ـ ٢٨٦، ومعجم الأدباء: ٦/ ١٦٨ ـ ٣١٧، ووفيات الأعيان: ١/ ٢٢٨ ـ ٢٣٣، وبغية الوعاة: ١/ ٤٤٩ ـ ٤٥١.

(٢٩) ديوانه: ٩٧.

(٣٠) العجم: نوى كل شيء، كنوى التمر، والمفرد: عجمة. حاك: من الحياكة، حجم: من الحجامة.

(٣١) الحجا: العقل.

(٣٢) ديوانه: ١٩٥ـ١٩٦.

(٣٣) معجم الأدباء: ٨/ ٢٥٩، وطبقات المفسرين للسيوطي: ٤٤، والوافي بالوفيات: ١٢/ ٧٩.

(٣٤) معجم الأدباء: ٨/ ٢٥٨، وبغية الوعاة: ١/ ٥٠٦، وإنباه الرواة: ٤/ ١٨٩، والبلغة: ٨٩.

(٣٥) انظر ص: ١٦٠، ٢١٩.

(٣٦) روى عنه في هذا الكتاب عشرات المرات، انظر على سبيل المثال الصفحات: ١/ ١٣، ١٤، ١٦، ١٧، ١٩، ٢/ ٤، ٣٨، ٣٩، وللاستقصاء انظر الفهرس: ٢/ ٩٥٤.

(٣٧) انظر من ص: ٣٠ـ ٤١.

(٣٨) روى عنه كثيراً فيه، انظر الصفحات: ١٤٨، ١٦٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٨، ٢١٩.

(٣٩) انظر: ص ٧١.

(٤٠) انظر: ١/ ٧، ١٢، ١٥، ١٨.

(٤١) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٣، وطبقات المفسرين: ١/ ١٣٤، وبغية الوعاة: ١/ ٥٠٦ نقلاً عن ياقوت.

(٤٢) المعجم في بقية الأشياء: ٣٣، وديوان المعاني: ١/ ١٢٦، ٢/ ٩٢.

(٤٣) انظر ديوان المعاني: ١/ ١٣٣.

(٤٤) المعجم في بقية الأشياء: ١٣٤.

(٤٥) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٠.

(٤٦) دمية القصر: ١/ ٣٥٠.

وأبو إسحاق من تلاميذ أبي علي الفارسي والسيرافي، عالم في اللغة والنحو، كاتب شاعر، ورد بخارى في أيام الدولة السامانية، وتقلد ديوان الرسائل.

يتيمة الدهر: ٤/ ١٥٠، ومعجم الأدباء: ١/ ٢٠٤ـ ٢٠٥، وإنباه الرواة، ١/ ٢٠٦ـ ٢٠٧، وبغية الوعاة: ١/ ٤٢٠.

(٤٧) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٠.

وأبو سعد السمان هو إسماعيل بن علي بن الحسين الرازي من الحفاظ الكبار، سمع من شيوخ كثيرين، توفي سنة ٤٤٥هـ.

سير أعلام النبلاء: ١٨/ ٥٥ ـ ٦٠، وفي الحاشية مصادر لترجمته كثيرة.

(٤٨) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٠.

(٤٩) المصدر السابق: ٨/ ٢٦١.

(٥٠) المصدر السابق: ٨/ ٢٦٢.

(٥١) إنباه الرواة: ٤/ ١٨٩.

(٥٢) طبقات المفسرين: ٤٤.

(٥٣) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٤.

(٥٤) في (الأوائل): ٣٤٩ (لأربع عشرة).

(٥٥) الوافي بالوفيات: ١٢/ ٧٩.

(٥٦) بغية الوعاة: ١/ ٥٠٧.

(٥٧) طبقات المفسرين: ١/ ١٣٥.

(٥٨) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١.

(٥٩) إشارة التعيين: ٩٦.

(٦٠) البلغة: ٨٧.

(٦١) انظر ديوان العسكري: ٢٦ ـ ٣١.

(٦٢) معجم المطبوعات: ١٣٢٨.

(٦٣) معجم المطبوعات: ١٣٢٨.

(٦٤) معجم المطبوعات: ١٣٢٨.

(٦٥) بروكلمان: ٢/ ٢٥٤، وورد في خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ (فضل الغنى على العسر).

(٦٦) معجم المطبوعات: ١٣٢٨. ويذكر بروكلمان: ٢/ ٢٥٢ أن ناشره المستشرق (رشر).

(٦٧) انظر ترجمته في: «المستشرقون»: ٨٩٣.

(٦٨) بروكلمان: ٢/ ٢٥٣.

(٦٩) بروكلمان: ٢/ ٢٥٤.

(٧٠) بروكلمان: ٢/ ٢٥٤، وديوان العسكري (المقدمة): ٢٧.

(٧١) بروكلمان: ٢/ ٢٥٤.

(٧٢) ديوان العسكري (المقدمة): ٢٧، والديوان صدر عام ١٤٠٠هـ ـ ١٩٧٩م، فمن المحتمل أنها صدرت.

(٧٣) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٣، والوافي بالوفيات: ١٢/ ٧٩، وبغية الوعاة: ١/ ٥٠٦، وخزانة الأدب: ١/ ٢٣١، وإنباه الرواة: ٤/ ١٨٩.

(٧٤) بروكلمان: ٢/ ٢٥٤، وتاريخ التراث العربي: المجلد الثامن: ١/ ٣٣١.

(٧٥) ذكره أبو هلال في كتابه (جمهرة الأمثال) ٢: ٣٠٤.

(٧٦) بروكلمان: ٢/ ٢٥٥، وتاريخ التراث العربي: المجلد الثامن: ١/ ٣٣١.

(٧٧) ص١٢٩.

(٧٨) إنباه الرواة: ٤/ ١٨٩ .

(٧٩) نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا: ١/ ٢٩٩ . وانظر تاريخ التراث العربي، المجلد الثامن: ١/ ٣٣٢ . والذين ألفوا في الوجوه والنظائر كثيرون منهم ابن فارس، وابن الجوزي. انظر: كشف الظنون: ٢٠٠٠ـ ٢٠٠١، وإيضاح المكنون: ٢/ ٧٠٢ .

(٨٠) معجم الأدباء: ٨/ ٨٦٣ .

(٨١) الوافي بالوفيات: ١٢/ ٧٩ .

(٨٢) بغية الوعاة: ١/ ٥٠٦، وطبقات المفسرين: ٤٤ .

(٨٣) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ .

(٨٤) تاريخ الأدب العربي: ٢/ ٢٥٤ .

(٨٥) تاريخ التراث العربي: المجلد الثامن: ١/ ٣٣١ .

(٨٦) معجم الأدباء ٨/ ٢٦٣ .

(٨٧) الوافي بالوفيات: ١٢/ ٧٩ .

(٨٨) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ .

(٨٩) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٣ .

(٩٠) بغية الوعاة: ١/ ٥٠٦ .

(٩١) طبقات المفسرين: ١/ ١٣٤ .

(٩٢) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ .

(٩٣) تاريخ التراث العربي: المجلد الثامن: ١/ ٢٣١ .

(٩٤) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٣ .

(٩٥) بغية الوعاة: ١/ ٥٠٦ .

(٩٦) طبقات المفسرين: ١/ ١٣٤ .

(٩٧) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ .

(٩٨) تاريخ الأدب العربي: ٢/ ٢٥٤ وقال: إن أبا هلال ذكر الكتاب في كتابه (الكرماء ص: ٤٠).

(٩٩) جمهرة الأمثال ١/ ٤٠٧ .

(١٠٠) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٣ .

(١٠١) الوافي بالوفيات: ١٢/ ٧٩ .

(١٠٢) بغية الوعاة: ١/ ٥٠٦، وطبقات المفسرين: ٤٤ .

(١٠٣) طبقات المفسرين: ١/ ١٣٤ .

(١٠٤) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ .

(١٠٥) حماسة أبي تمام وشروحها: ٢١٥ .

(١٠٦) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٣ .

(١٠٧) الوافي: ١٢/ ٧٩ .

(١٠٨) بغية الوعاة: ١/ ٥٠٦ .

(١٠٩) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ .

(١١٠) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٤ .

(١١١) الوافي: ١٢/ ٢٣١ .

(١١٢) بغية الوعاة: ١/ ٥٠٦ .

(١١٣) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ .

(١١٤) تاريخ الأدب العربي: ٢/ ٢٥٤ .

(١١٥) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٤ .

(١١٦) الوافي: ١٢/ ٧٩ .

(١١٧) بغية الوعاة: ١/ ٥٠٦، وطبقات المفسرين: ٤٤ .

(١١٨) طبقات المفسرين: ١/ ١٣٤ .

(١١٩) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ .

(١٢٠) تاريخ التراث العربي، المجلد الثاني: ٤/ ٢١٥ .

(١٢١) تاريخ الأدب العربي: ٢/ ٢٥٤ .

(١٢٢) هدية العارفين: ١/ ٢٧٣ .

(١٢٣) تاريخ الأدب العربي: ٢/ ٢٥٤ .

(١٢٤) ديوان العسكري: ٣١ .

(١٢٥) بغية الوعاة: ١/ ٥٠٦، وديوان العسكري: ٢٩ .

(١٢٦) معجم الأدباء: ٨/ ٢٦٣ .

(١٢٧) الوافي: ٨/ ٧٩ (أعلام المغاني) .

(١٢٨) خزانة الأدب: ١/ ٢٣١ .

(١٢٩) التذكرة السعدية: ٣٢ .

(١٣٠) ص: ١١٣ .

(١٣١) كشف الظنون: ٦٩٣ .

(١٣٢) تاريخ التراث العربي، المجلد الثاني: ١/ ١١٨ .

(١٣٣) المطبوع على هامش خزانة الأدب للبغدادي: ٤/ ٥٩٨.

(١٣٤) المعجمات العربية ـ وجدي رزق غالي ـ ص: ٥٢.

(١٣٥) المعجم في بقيّة الأشياء: ٨٩ـ٩٢.

(١٣٦) المصدر السابق: ٧٠.

(١٣٧) المصدر السابق: ٧٠.

(١٣٨) المصدر السابق: ١١٧.

(١٣٩) المصدر السابق: ١٢٢.

(١٤٠) المرار بن سعيد الفقعسيّ، من بني أسد، من شعراء الدولة الأموية. جمع الدكتور نوري حمودي القيسي ما بقي من شعره، ونشره في مجلة المورد: ج٢، العدد: ٢، ص١٥٥ ــ ١٨٤. الشعر والشعراء: ٦٩٩ ـ ٧٠١، والأعلام: ٧/ ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(١٤١) صحابي، من شعراء الرسول ـ ﷺ ـ، شهد معه أكثر الوقائع ونافح عنه بشعره، توفي عام ٥٠هـ، جمع سامي مكي العاني شعره ونشره في بغداد.

الأغاني: ١٦/ ١٦٤ ـ ١٧١، والأعلام: ٥/ ٢٢٨ـ٢٢٩.

(١٤٢) المعجم في بقيّة الأشياء: ١٥١.

(١٤٣) المصدر السابق: ١٥٦.

(١٤٤) الفروق في اللغة: ٩.

(١٤٥) ديوان العسكري: ٣٣.

(١٤٦) لا يزال الكتاب مخطوطاً ينتظر همّة المحققين، وقد اعتمد الدكتور الضامن على المخطوطة التي نشرها مصورة معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في فرانكفورت بألمانيا عام ١٩٨٨م ـ ١٩٨٩م. وانظر عن الكتاب: تاريخ التراث العربي مج: ٢، ج٢، ص: ١٤٦، ١٤٧، ١٦٦.

(١٤٧) مج: ٦٧، ج١، ص: ٣٧ـ٤٨.

(١٤٨) ديوانه: ٩٦.

(١٤٩) سبيب: خُصلَةُ شَعَر.

(١٥٠) الأرواح: الرياح.

(١٥١) النهامي: الحدّاد.

(١٥٢) الصفاح: السيوف العريضة.

(١٥٣) المستدرك على شعر أبي هلال العسكري، مجلة المجمع، مج: ٦٧، ج١، ص: ٤٣.

المصادر والمراجع

١ - إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين: عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني (٧٤٣هـ)، تحقيق: د. عبد المجيد دياب، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض.

٢ - الأغاني: أبو الفرج الأصبهاني (٣٥٦هـ)، الطبعة الثالثة ١٣٨١هـ، دار الثقافة، بيروت.

٣ - إنباه الرواة على أنباه النحاة: علي بن يوسف القفطي (٦٤٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، القاهرة.

٤ - الأنساب، عبد الكريم بن محمد السمعاني (٥٦٢هـ)، تعليق: عبد الله البارودي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار الجنان، بيروت.

٥ - الأوائل: أبو هلال العسكري (نحو ٤٠٠هـ)، تحقيق: محمد السيد الوكيل، دار أمل، طنجة، المغرب.

٦ - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: إسماعيل البغدادي (١٣٣٩هـ)، مكتبة المثنى، بغداد.

٧ - باهلة القبيلة المفترى عليها: حمد الجاسر، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض.

٨ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، القاهرة.

٩ - البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، الفيروز آبادي (٨١٧هـ)، تحقيق: محمد المصري، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، مركز المخطوطات والتراث، الكويت.

١٠ - تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان (١٣٧٥هـ) (الترجمة العربية)، دار المعارف بمصر.

١١ - تاريخ الأمم والملوك: محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٦٠م.

١٢ - تاريخ التراث العربي: فؤاد سزكين (الترجمة العربية)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٢هـ ـ ١٤٠٤هـ.

١٣ - تاريخ الخلفاء: جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصورة عن الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بمصر ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

١٤ - التذكرة السعدية في الأشعار العربية: محمد العبيدي (ق٨هـ)، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، الدار العربية للكتاب ١٩٨١م، ليبيا ـ تونس.

١٥ - جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري (نحو ٤٠٠هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

١٦ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري : آدم متز (١٩١٧م)، ترجمة: محمد عبد الهادي أبي ريدة، الطبعة الرابعة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، دار الكتاب العربي ـ القاهرة.

١٧ - حماسة أبي تمام وشروحها: د. عبد الله عسيلان، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

١٨ - خزانة الأدب: البغدادي (١٠٩٣هـ) تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية، والخانجي ١٩٧٩م ـ ١٩٨٦م، القاهرة.

١٩ - دمية القصر: الباخرزي (٤٦٧هـ) تحقيق: د. سامي مكي العاني، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، دار العروبة، الكويت.

٢٠ - ديوان أبي محجن الثقفي، شرح أبي هلال العسكري (نحو ٤٠٠هـ)، تحقيق: عمر السويدي (دي لندبرج)، ليدن ـ هولندا ١٣٠٣هـ.

٢١ - ديوان العسكري (أبي هلال)، جمع وتحقيق: د. جورج قنازع، مجمع اللغة العربية بدمشق ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٢٢ - ديوان المعاني: أبو هلال العسكري، مكتبة القدسي، ١٣٥٢هـ، القاهرة.

٢٣ - سير أعلام النبلاء: الذهبي (٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ، بيروت.

٢٤ - الصناعتين: أبو هلال العسكري، تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي.

٢٥ - طبقات المفسرين : السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، مكتبة وهبة، القاهرة.

٢٦ - طبقات المفسرين: الداودي (٩٤٥هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، مكتبة وهبة، القاهرة.

٢٧ - فتوح البلدان: البلاذري (٢٧٩هـ)، تعليق: رضوان محمد رضوان، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٥٩م.

٢٨ - الفروق في اللغة: أبو هلال العسكري، الطبعة الخامسة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢٩ - الكامل في التاريخ : ابن الأثير (٦٣٠هـ)، دار صادر ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، بيروت.
٣٠ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : الحاج خليفة (١٠٦٧هـ)، المطبعة الإسلامية ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، طهران.
٣١ - المستدرك على شعر أبي هلال العسكري: د. حاتم صالح الضامن، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد: ٦٧، الجزء الأول ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٣٢ - المستشرقون : نجيب العقيقي، دار المعارف بمصر.
٣٣ - معجم الأدباء : ياقوت الحموي (٦٢٦هـ)، نشر: أحمد فريد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٤ - معجم البلدان : ياقوت الحموي، دار صادر، ودار بيروت ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، بيروت.
٣٥ - المعجم في بقية الأشياء : أبو هلال العسكري، تعليق: إبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، الطبعة الأولى ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م، دار الكتب المصرية، القاهرة.
٣٦ - معجم المطبوعات العربية والمعربة: يوسف سركيس (١٣٥١هـ)، مطبعة سركيس ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م، القاهرة.
٣٧ - المعجمات العربية، وجدي رزق غالي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، القاهرة.
٣٨ - المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، العيني (٨٥٥هـ) على هامش خزانة البغدادي، دار صادر، بيروت. مصورة عن طبعة بولاق ١٢٩٩هـ.
٣٩ - نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا: د. رمضان ششن، الطبعة الأولى ١٩٧٥م، دار الكتاب الجديد، بيروت.
٤٠ - هدية العارفين: البغدادي (١٣٣٩هـ)، الطبعة الثالثة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، المكتبة الإسلامية، طهران.
٤١ - الوافي بالوفيات: الصفدي (٧٦٤هـ) فيسبادن، شتوتغارت ١٣٩٩هـ ـ ١٤٠٨هـ/ ١٩٧٩م - ١٩٨٨م، ألمانيا.
٤٢ - وفيات الأعيان: ابن خلكان (٦٨١هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
٤٣ - يتيمة الدهر : الثعالبي (٤٢٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م، دار الفكر، بيروت.

العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين لتقي الدين الفاسي

عرض : معالي عبد الحميد حمودة

تمهيـــد:

لا يظن القارئ أننا نعرض لأحد الكتب العادية التي تتناول تاريخ مكة المكرمة، زادها الله تشريفاً وتعظيماً، بل إننا نعرض لكتاب قيم وسفر نفيس هو كتاب «العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين».

ولعل بعض القراء قد يعارضون ـ في زمن أصبحت السرعة تغلف الزمن وتحيط به ـ في تحليل كتاب ضخم من كتب التراث. والحقيقة أن ذلك القول يؤذي ثقافتنا العربية الإسلامية ويلحق بها الضرر الكبير؛ لأن ذلك القول من شأنه أن يقطع صلتنا بتراثنا العربي الإسلامي العريق، وقد عرفنا أن من لا تراث له لا حاضر له ولا مستقبل، ولا نستطيع قياسا على ما يقال أن نضع تراثنا فوق رفوف المكتبات أو داخل غرف المخطوطات والمطبوعات ولا نعرضه على القراء، ذلك أن تراثنا العربي الإسلامي تراث متصل بالحاضر وكاشف للمستقبل من ناحية تحديد الملامح الثقافية لأمتنا العربية الإسلامية، ولا نستطيع أن نبعد هذا التراث الأصيل عن حياتنا الثقافية والفكرية تحت أي مسمى من المسميات المخادعة الزائفة التي نسمع عنها اليوم.

ولا شك أن لدينا أسباباً تجعلنا نهتم بالقراءة والتحليل لكتاب «العقد الثمين» وهي تتلخص فيما يلي:

* أن الكتاب يتناول تاريخ مكة المكرمة، ومكة هي المركز الروحي للعالم الإسلامي.

* أن مؤلف الكتاب لم يحصل على حقه من التكريم، والتكريم في نظرنا أن نلقي الضوء على مجهوده الكبير ورحلاته العجيبة في طلب العلم، ثم ما دونه بعد ذلك في كتابه القيم.

* أن كتاب «العقد الثمين» المطبوع في ٨ أجزاء يرد من جهة على ما يردده فريق من المستشرقين من أن جزيرة العرب كانت فقيرة ـ علميا ـ وأنه ليس هناك من نتاج علمي يثبت عكس ذلك!!

* أن الكتاب، وإن كان أصلا من كتب التراجم، إلا أنه يحوي فوائد علمية كثيرة لا نجدها في كثير من كتب التاريخ الإسلامي المعروفة، بل إن ذلك الكتاب يحوي مقدمة علمية تاريخية عن مكة والجاهلية ودخول الإسلام وغير ذلك مما لا يجده القارئ مدونا بتلك الدقة وذاك الترتيب في كتب أخرى.

* أن الكتاب يحوي معينا تاريخياً لا ينضب من الموضوعات المختلفة والتي يمكن لأي باحث أن يستخرج منها عشرات الموضوعات المتنوعة التي تخدم الإسلام وتاريخه، وتلقي الأضواء على الحالة الاقتصادية، والعمرانية، والاجتماعية، والسياسية لجزيرة العرب. كما أنه بالنسبة للتراجم التي أوردها المؤلف، فهي توضح حقيقة أن مكة المكرمة ـ المركز الروحي للعالم الإسلامي والمسلمين ـ أخرجت لنا وللدنيا علماء وفقهاء وأدباء وشعراء لا نجد مثلهم في أية أمة من الأمم التي يقال لنا ـ بلغة العصر ـ إنها أمم متقدمة.

تقي الدين الفاسي[1]

هو محمد بن أحمد بن علي بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن علي ابن عبد الرحمن بن سعيد بن أحمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن علي ابن حمود بن ميمون بن إبراهيم بن علي بن عبد الله بن إدريس بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب(٢).

يكنى أبا عبد الله، وأبا الطيب، وبها اشتهر أيضا. ويلقب تقي الدين الحسيني، الفاسي، المكي، المالكي، قاضي المالكية بمكة المكرمة.

ولد في ٢٠ من ربيع الأول سنة ٧٧٥ هجرية، ونقل مع والدته وأخيه نجم الدين بن عبد اللطيف إلى المدينة المنورة؛ لأن خالها ـ محب الدين النويري ـ كان بها قاضيا.

درس القرآن الكريم حتى جوّد حفظه، وسمع الحديث على أم الحسن فاطمة بنت شهاب الدين الحرازي، ثم قرأ سنة ٧٨٧ هجرية الأربعين للنووي، وكتاب الرِّسالة لابن أبي زيد المالكي.

في شوال سنة ٧٨٨ هجرية انتقل تقي الدين الفاسي وأخوه وأمهما من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة بعد وصول خالها إليها قاضيا وخطيبا، ثم قرأ المؤلف بمكة عمدة الأحكام حتى حفظها، وفي تلك السنة صلى صلاة التراويح بمقام الحنابلة بالمسجد الحرام.

وابتدأ تقي الدين الفاسي ينهل من علوم الدين الحنيف، فدرس مختصر ابن الحاجب، ثم سمع صحيح البخاري، ومسند الدارمي، والموطأ للإمام مالك، والشفاء للقاضي عياض، وصحيح مسلم، وجامع الترمذي، وسنن أبي داود، وسنن ابن ماجة وغير ذلك على أيدي علماء كبار وفقهاء عمالقة، وواصل العلم فقرأ ـ أيضا ـ كتب اللغة والفقه على أيدي قضاة ومحدثين كبار.

في سنة ٧٩٧ هجرية رحل مع أخيه ـ بعد أداء فريضة الحج ـ إلى الديار المصرية، وهناك سمع وقرأ وتعلم، وفي مصر أذن له الحافظ زين الدين العراقي أن يدرس في علم الحديث.

وفي شعبان سنة ٧٩٨ هجرية ترك المؤلف القاهرة، ورحل إلى دمشق لسماع الحديث، وقرأ بدمشق كتب الحديث والسنن.

وفي صفر سنة ٧٩٩ هجرية عاد إلى القاهرة، ثم زار المسجد الأقصى وسمع هناك من علمائه وسمع أيضا بغزة. ثم رجع إلى القاهرة وأذن له بالفتوى والتدريس، وبعدها سافر إلى دمشق وسمع بها أشياء كثيرة من الكتب والأجزاء الحديثية لم يكن سمعها من قبل.

عاد إلى القاهرة في رمضان سنة ٨٠٠ هجرية، ثم حج إلى بيت الله الحرام، وذهب بعد أداء فريضة الحج ـ سنة ٨٠١ هجرية ـ إلى القاهرة ورحل منها إلى الإسكندرية.

وفي سنة ٨٠٢ هجرية رحل إلى دمشق، وسمع على علمائها وشيوخها وفقهائها، ثم عاد إلى القاهرة وبعدها رحل إلى مكة وأقام بها يتعلم ويعلّم حتى حج إلى بيت الله الحرام سنة ٨٠٥ هجرية وقرأ على علماء مكة المكرمة.

بعدها واصل رحلاته في طلب العلم فرحل إلى اليمن وسمع بها وبعدن، ثم توجه إلى مكة المكرمة فبلغها في أواخر ذي القعدة سنة ٨٠٦ هجرية، وبعد الحج ذهب إلى المدينة المنورة وبقي بها فترة، ثم رحل إلى دمشق سنة ٨٠٧ هجرية فسمع بها، وعاد بعد ذلك إلى الديار المصرية ثم انطلق إلى مكة المكرمة وتولى قضاء المالكية بها.

وفي أوائل ذى الحجة سنة ٨٠٧ هجرية قرئ توقيع المؤلف بالولاية بالمسجد الحرام خلف مقام الحنفي، ودرّس بالمسجد الحرام وأفتى كثيرا.



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

٢٩٤٥ الرياض: ١١٤٦١

٤٤١٢٣١٨ - ٤٤١٣٩٤٤

رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



• قيمة اشتراك •

ارفق شيكاً مقبول الدفع ....

باسم دارة الملك عبد العزيز بالرياض/عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم: ....

العنوان: ....

رقم التلكس أو الفاكس: .... ☎ ....

• الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية

•• البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً

••• ٦ دولارات خارج البلاد العربية.



address:
King Abdulaziz Research Center
2945
Riyadh 11461
☎ 4412318-4413944
Facsimile No.: 00/966/1/4417020
Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia



• Subscription card •

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre

Please bill me ....

check enclosed for $ ....

Name ....

Address ....

City .... Country ....

☎ .... Fax. ....

Annual Subscriptions

• Saudi Arabia: **20** Riyals

•• Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: SR **2(**

••• Non Arab Countries: US **6$**

وفي سنة ٨١٢ هجرية زار المدينة المنورة، وحضر بها مجلس الإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الوانوغي في الأصول والفقه وغير ذلك، وأذن له «الوانوغي» في الإفتاء والتدريس، وكتب له بخطه بذلك، ومما كتبه الوانوغي:

(كان ممن اجتمعت به وذاكرته، وباحثته مراراً عديدة في مسائل كثيرة من مسائل الفقه وغوامضه، وما يتعلق بها. وتكررت أسئلته عن ذلك كله ومباحثه فيها، مرة بعد أخرى السيد الفقيه، الفاضل، الأعدل، الأكمل، الجامع للصفات الفاضلة، الحسيب الأصيل، القاضي تقي الدين محمد بن الشيخ الحسيب الأصيل شهاب الدين أحمد بن علي الفاسي، نفع الله بفوائده وعلومه الجليلة)[٣].

استمر تقي الدين الفاسي متوليا قضاء المالكية والتدريس بالمدرسة السلطانية التي بالجانب اليماني من المسجد الحرام عند باب الحزورة، حتى استبدل بغيره في شوال سنة ٨١٧هـ ثم عاد إلى منصبه العلمي ثانية، واستقر به بدءاً من جمادى الأولى سنة ٨٢٠ هجرية.

مضت حياة هذا العالم الجليل حتى كف بصره، ثم وافاه الأجل المحتوم في ليلة الأربعاء ثالث شوال سنة ٨٣٢ هجرية بمكة المكرمة، وصلي عليه بعد صلاة الصبح عند باب الكعبة المشرفة ودفن بالمعلاة، رحمة الله عليه.

ولا شك أن القارئ يعجب من رحلات المؤلف في طلب العلم، هذه الرحلات التي بدأت من مكة المكرمة إلى القاهرة فدمشق فالمسجد الأقصى ففلسطين فاليمن، وكانت مكة والمدينة والقاهرة نقاط الانطلاق والالتقاء الرئيسة للمؤلف في رحلاته من أجل طلب العلم.

وقد أجاز المؤلف كثير من العلماء والأعلام، وقرأ عليهم، وأخذ عنهم، بل تذكر بعض المصادر أن شيوخه تجاوز عددهم خمسمائة، ومن أشهرهم على سبيل

المثال لا الحصر:

* الإمام العلامة قاضي مكة جمال الدين محمد بن عبد الله بن ظهيرة القرشي المخزومي المكي.

* قاضي القضاة كمال الدين أبو الفضل محمد بن أحمد النويري الشافعي - جد المؤلف لأمه - خطيب مكة وقاضيها، عالم الحجاز في عصره المؤرخ الشهير.

* قاضي الحرمين محب الدين النويري، خال تقي الدين الفاسي.

* الإمام أبو المعالي عبد الله بن عمر الصوفي.

* العلامة اللغوي قاضي اليمن مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي (٧٢٩هـ-٨١٧هـ) صاحب «القاموس المحيط».

* العلامة المؤلف المفتي الشيخ كمال الدين محمد الدميري المصري الشافعي، ثم المالكي (ت ٨٠٨هـ) صاحب «حياة الحيوان الكبرى».

* العلامة إبراهيم بن محمد الدمشقي الصوفي المعروف بالبرهان.

* الإمام المؤرخ المشهور ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) صاحب الموسوعة الفذة «تاريخ ابن خلدون»

* الإمام الشهاب أحمد العلائي.

وغيرهم كثير.

أما مؤلفات تقي الدين الفاسي فهي:

١ - شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام.

٢ - تحفة الكرام بأخبار البلد الحرام، وهو اختصار لكتاب «شفاء الغرام»، ويسمى أيضا «تحصيل المرام من تاريخ البلد الحرام».

٣ - هادي ذوي الأفهام إلى تاريخ البلد الحرام، وهو مختصر من كتاب «تحفة الكرام».

٤ - الزهور المقتطفة في تاريخ مكة المشرفة. وهو مختصر من كتاب «هادي ذوي الأفهام».

٥ - عجالة القرى للراغب في تاريخ أم القرى. وهو مختصر من «العقد الثمين».

٦ - الجواهر السنية في السيرة النبوية.

٧ - ذيل التقييد بمعرفة رواة السنن والأسانيد لابن نقطة.

٨ - منتخب المختار المذيل به على تاريخ ابن النجار.

٩ - العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين.

١٠ - مختصر كتاب «حياة الحيوان» لكمال الدين الدميري.

١١ - إرشاد ذوي الأفهام إلى تكميل كتاب الأعلام بوفيات الأعلام للحافظ شمس الدين الذهبي.

١٢ - عدة تآليف في المناسك.

وله بعض المؤلفات الصغيرة في الأحاديث، والمرويات بالسماع، والإجازة، وغير ذلك.

العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين:

النسخة التي بين أيدينا تقع في (٨) أجزاء، الجزء الأول تحقيق الأستاذ محمد الطيب حامد الفقي، والأجزاء من الثاني إلى السابع تحقيق الأستاذ فؤاد سيد، والجزء الثامن ـ الأخير ـ تحقيق محمود محمد الطناحي، وطُبع الكتاب على نفقة معالي الشيخ محمد سرور الصبان وزير المالية السابق بالمملكة العربية السعودية،

وتواريخ طبع أجزاء الكتاب خلال السنوات ١٣٧٩هـ إلى عام ١٣٨٨هـ (١٩٦٩م) وبمعرفة مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة طُبِعَ الكتاب.

الكتاب كما يتم التعريف به هو شامل لتراجم أعيان مكة المكرمة وغيرها ممن سكنها أو مات بها، وولاتها وقضاتها وخطبائها وأئمتها ومؤذنيها من أهليها وغيرهم، وتراجم من وسّع المسجد الحرام أو عمّره أو عمّر شيئا منه وغير ذلك.

وقبل أن نعرض للكتاب يهمنا أن نبين أن التقي الفاسي جمع بين علم التاريخ وعلم الجغرافيا والتراجم في كتابه، فكتابه كتاب تاريخ، وكتاب جغرافي، وكتاب تراجم يشتمل أيضا على كثير من وصف الأماكن المعمارية والعمرانية والآثارية، كما قام المؤلف ـ رحمه الله ـ بتضمين كتابه العديد من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، وعلوم الدين الحنيف من فقه وشريعة... إلخ.

ولا نبالغ إذن عندما نقول إن كتاب «العقد الثمين» يعد بمثابة «دائرة معارف» متكاملة عن مكة المكرمة.

يقول المؤلف تقي الدين الفاسي مبينا مقاصده من تأليف كتابه «العقد الثمين»: (.. فإني ـ لما وفقني الله تعالى للاشتغال بالعلم ـ تشوفت نفسي كثيرا إلى معرفة تراجم الأعيان من أهل مكة وغيرهم، ممن سكنها مدة سنين، أو مات بها. وتراجم ولاة مكة وقضاتها وخطبائها، وأئمتها ومؤذنيها من أهلها وغيرهم. وتراجم من وسّع المسجد الحرام أو عمره، أو عمّر شيئا منه، أو من الأماكن الشريفة التي ينبغي زيارتها بمكة وحرمها.....، وفتشت عن تأليف في ذلك فلم أر له أثرا، ولا سمعت عنه خبرا)[٤] أي أن المؤلف عزم على أن يضع كتابا عن مكة المكرمة يشمل «كل شيء» عن هذه المدينة العظيمة وكل ما يتعلق بها.

وقد اعتمد المؤلف ـ كما قال في مقدمته للكتاب ـ على موارد ومصادر وكتب ومؤلفات نفيسة وعديدة[٥].

بعد المقدمة ذكر المؤلف عدة أبـواب عن ذكر مكة المكرمة، وحكم بيع دورها وإجارتها، وأسماء مكـة، وحرم مكة، والأحاديـث الدالة على حرمتهـا، وأخبار عمارة الكعبـة، وصفة الكعبـة المشـرفـة وكـل مـا يتعلـق بها، ثم بيـــان مصلى النبي - ﷺ -، وثـواب دخول الكعبة، وفضائلها، والآيـات المتعلقة بها، وأخبار الحجر الأسـود، والمقام، وأخبار تاريخيـة عن توسعة المسجد الحرام، وأسـاطينه وشرفـاته وقنـاديلـه وأبوابـه ونحـو ذلك. ثم يتحـدث المؤلف عن مدارس مكـة وسقـاياتها، وأخبـار مكـة في الجاهلية، وأخبـار قـريش بمكة في الجاهليـة، ثم حلف الفضـول، وأجواد قـريش وحكامهم في الجاهليـة، وفتح مكة المشرفـة، وولاة مكـة في الإسلام، ويعـود المؤلف فيتحدث عن أمطـار مكة وسيـولها، ثم يذكر الأصنام التي كانت بمكة وحولها، وأسواقها في الجاهلية والإسلام.

بعدهـا يذكر المؤلف أسماء رسول الله - ﷺ -، ونسبه، وأشيـاء من ولادته إلى وفاته، وبعدها يؤرخ في عبارات تاريخيـة وجيزة لسرايا وغزوات الرسول - ﷺ -، ويعقد فصلا لكتبه إلى الملوك، وبعد ذلك يـؤرخ لوفاة خاتم النبيين - ﷺ -، ثم يترجم لأولاده، وأعمامـه، وزوجاتـه، وخـدامه، ومـواليـه، وإمائه، وخيلـه، وبغالـه وحميره وغنمه، ثـم سلاحـه، وكتابه، ومغـازيه، وبعـوثه وسرايـاه، ثم أخلاقه العظيمة - ﷺ - وفضائله وبعض معجزاته.

ثم يترجم الكتاب تحت عنوان (المحمدون)، والقصد ترجمة لمن اسمه «محمد» تشريفـا بـاسم رسـول الله - ﷺ -، وبعـد ذلك تحت عنـوان (الأحمدون) يترجم الكتاب لمن اسمه «أحمد»، وبعدها يذكر التراجم على ترتيب حروف المعجم.

أما آخـر أجزاء الكتـاب، وهو الجزء الثـامن، فهو يترجم تحت عنـوان (باب الكُنَى) ويقـول المؤلف: (هذا البـاب يذكر فيـه من ذَوي الكُنَى، من يعـرف له اسم، ومن عُرف بكنيته، ولكن اختلف في اسمـه، ومَن اشتهر بكنيته وإن كان

اسمه معروفاً. وهؤلاء لم أترجمهم كما ترجمت المذكورين في هذا الباب، لتقدم تراجمهم في محلها من الكتاب، وإنما أذكر كنية الإنسان منهم، وما يعرف به من نسبته إلى قبيلة أو بلد، ثم أذكر اسمه واسم أبيه وجده في الغالب)(٦).

وبعد أن يترجم تقي الدين الفاسي لأصحاب الكُنى، يترجم تحت عنوان (باب في النساء) على ترتيب حروف المعجم، وينهي المؤلف كتابه القيم وقد بلغ عدد التراجم كلها الموجودة في جميع أجزاء الكتاب (٣٥٤٨)ترجمة.

وبعد..

فقد حوى كتاب (العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين) الكثير من الأخبار، والأحاديث، والآثار، والحكايات، والأشعار، والوقائع التاريخية البالغة الأهمية، حتى إننا عندما نقول إن الكتاب قد قدم تفاصيل تاريخية دقيقة لحقبات تاريخية كثيرة من الزمن لم نجدها في كتب التاريخ الأخرى نكون قد أصبنا كبد الحقيقة.

ومن الملاحظ على منهج التقي الفاسي في تراجمه، أنه جمع في كثير من التراجم بين الترجمة الشخصية والترجمة حسب السنين. بمعنى أنه ذكر العديد من الوقائع التاريخية حسب السنين ضمن الترجمة الشخصية، وهذا منهج تاريخي إسلامي بحت، سبقه إليه كثير من المؤرخين المسلمين العمالقة، والتقي الفاسي عندما التزم بذلك في منهجه التاريخي فإنه يوضح من ناحية التأصيل العلمي أنه طالع كتبا كثيرة، وقرأ مؤلفات عديدة في التاريخ والطبقات والتراجم.

كما لوحظ أن المؤلف التزم بالأمانة العلمية في معظم مادة كتابه النفيس، وكان يلبس ثوب المؤرخ المحايد المهذب، فلا ينقد إلا بدليل علمي، ولا يجرح أو يسب أو يشتم أو يتطاول، وهو في ذلك أوضح تطبيق للمؤرخ المسلم وما ينبغي أن يتسلح به.

وتقي الدين الفـاسي ـ رحمه الله ـ قصـد ـ كما قال في مقـدمته ـ أن يضع كتـابا عن مكة المكرمة وكل شيء يتعلق بها، ورجالها، ونسائها، وعلمائها، وقضاتها، وولاتها، وأحوالها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغير ذلك كثير.

وقد حقق المؤلف ما عـزم عليه بفضل الله تعالى، وجاء كتـابه «العقد الثمين» بمثابـة أكبر موسوعة في تـاريخ مكة المكرمة، وقـد ملأ الكتاب فراغـا في المكتبة العربية والإسلامية.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

الهوامش

(١) رجعنـا في التعـريف بـالمؤلف إلى الترجمة الطـويلـة التـي وردت لـه في كتـابـه العقـد الثمين ج١/ ٣٣١ـ٣٦٣، وتصرفنا في الترجمة ببعض التنسيق والترتيب، كذا رجعنا إلى مقـدمة كتابه (شفاء الغرام بأخبـار البلد الحرام) للمؤلـف نفسه، الجزء الأول، ونهاية الجزء الثـاني من الكتاب ص٤٣٢ـ٤٣٣ تحقيق مجموعة من العلماء والأدباء، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

(٢) نقلا عن العقد الثمين ج ١/ ٣٣١.

(٣) انظر العقد الثمين ج ١/ ٣٣٩.

(٤) العقد الثمين: مقدمة المؤلف، ج ١/ ٣.

(٥) انظر بحثنا بعنوان: موارد تقي الدين الفاسي، منشور بمجلـة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشـاد، الرياض، العدد التاسع، ربيع الأول/ جمادى الآخرة ١٤٠٤ هجرية، ص.ص ٣١٣ـ٣٢١.

(٦) العقد الثمين: ج ٨/ ٣.

دارة الملك عبد العزيز تستضيف اجتماع الدورة الرابعة عشرة لمديري وممثلي مراكز الدراسات والوثائق لدول الخليج العربي والجزيرة العربية المنعقد بالرياض

في المدة ١٣ - ١٤/٨/١٤١٤هـ الموافق ٢٤ - ١٩٩٤/١/٢٥م

بدعوة كريمة من معالي الأستاذ الدكتور/ خالد بن محمد العنقري
وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دارة الملك عبد العزيز
لاستضافة اجتماعات الدورة الرابعة عشرة لمراكز الدراسات
والوثائق في الخليج العربي والجزيرة العربية عقدت الأمانة العامة
للمراكز دورتها الرابعة عشرة في المدة ١٣ ـ ١٤/ ٨/ ١٤١٤هـ
الموافق ٢٤ ـ ٢٥/ ١/ ١٩٩٤م بقاعة الملك فيصل
للمؤتمرات في الرياض.

وشارك في الدورة معالي الشيخ عبد الله بن خالد
آل خليفة وزير العدل والشئون الإسلامية
بدولة البحرين «الأمين العام»
للمراكز ووفود المراكز
التالية:

١) دولة الإمارات العربية المتحدة:

د. عبد الله أبو عزة، المجمع الثقافي ـ أبو ظبي

الأستاذ / أحمد جلال التدمري، مركز الدراسات والوثائق، الديوان الأميري، رأس الخيمة.

٢) دولة البحرين:

د. علي بن عبد الرحمن أبا حسين، مركز الوثائق التاريخية ـ البحرين.

الأستاذ/ سيد أحمد حجازي، مركز الوثائق التاريخية ـ البحرين.

٣) المملكة العربية السعودية:

د. طامي بن هديف البقمي، دارة الملك عبد العزيز.

الأستاذ / عبد الله بن حمد الحقيل، دارة الملك عبد العزيز.

د. فهد بن عبد الله السماري، دارة الملك عبد العزيز.

د. حسن بن عيسى أبوياسين، دارة الملك عبد العزيز.

الأستاذ/ مقبل بن تركي المقبل، دارة الملك عبد العزيز.

٤) سلطنة عمان:

الأستاذ/ محمد سعيد الوهيبي، وزارة التراث القومي والثقافة.

٥) دولـة قطــر:

محمد بن خليفة العطية، قسم الوثائق والأبحاث، مكتب سمو الأمير ـ قطر.

سلطان بن جاسم جابر، قسم الوثائق والأبحاث، مكتب سمو الأمير ـ قطر.

د. عثمان أحمد إسماعيل، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ـ جامعة قطر.

د. علي أحمد الكبيسي، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ـ جامعة قطر.

٦) دولـة الكويـت :

الأستـاذ/ بهاء عبد القـادر الإبـراهيم، مـركز الـوثـائق التاريخيـة وممثل مجلـة دراسات الخليج والجزيرة العربية.

٧) مركز المعلومات بالأمانة العامة لمجلس التعاون لدول الخليج العربية.

الأستاذ/ عبد الله بن عبد العزيز اليحيى.

وقـد بـديء حفل الافتتـاح في تمام السـاعة التـاسعـة من صبـاح يـوم الإثنين ١٣/ ٨/ ١٤١٤هـ الموافق ٢٤/ ١/ ١٩٩٤م بآيات من الذكر الحكيم، ثم افتتح الدورة معالي الأستاذ الدكتور/ خـالد بن محمد العنقري وزير التعليم العالي رئيس مجلس إدارة دارة الملك عبد العـزيز. وبعد ذلك ألقى معـالي الشيخ/ عبدالله بن خالـد آل خليفة (الأمين العام) كلمة الأمـانة العامـة لمركز الدراسات والـوثائق. وتـلا ذلك كلمة الـدارة ألقاهـا الأمين العام للـدارة سعادة الـدكتور/ طـامي بن هديف البقمي وكيل وزارة التعليم العالي.

وفي الساعة الحاديـة عشرة قامت الوفود بزيـارة القاعة التذكاريـة للمغفور له الملك عبد العزيز، وزيارة مركز الوثائق والمخطوطات والمكتبة داخل الدارة.

وفي تمام السـاعة الـواحدة بعـد الظهـر عقدت جلسـة العمل الأولى التي تم فيها :

- اختيار الدكتور/ طامي بن هديف البقمي، رئيساً للدورة.
- والدكتور/ فهد بن عبد الله السماري، مقرراً.

وكونت لجنة الصياغة من :

١) د. علي أبا حسين (البحرين)، رئيساً.

٢) الأستاذ / بهاء الإبراهيم (الكويت)، عضواً.

٣) الدكتور / عبد الله أبو عزة (الإمارات العربية المتحدة)، عضواً.

٤) الأستاذ / محمد سعيد الوهيبي (عمان)، عضواً.

٥) الدكتور / علي أحمد الكبيسي (قطر)، عضواً.

٦) الدكتور / حسن بن عيسى أبو ياسين (المملكة العربية السعودية)، عضواً.

وقد عرض الدكتور / علي أباحسين نائب الأمين العام تقرير الأمانة العامة، وتمت مناقشة بنوده من قبل المشاركين. وفي الساعة الرابعة مساءً عقدت الجلسة الثانية حيث اطلع الأعضاء على تقارير المراكز المشاركة في الاجتماع.

وفي الساعة العاشرة من صباح يوم الثلاثاء عقدت الجلسة الختامية لأعمال الدورة حيث نوقشت فيها المشروعات العلمية المشتركة من حيث ما تم إنجازه فيها حسب ما ورد في توصيات الدورات السابقة، كما تم أيضاً اقتراح عدد من المشروعات المشتركة المستقبلية، ثم ألقى الأمين العام كلمة الختام.

وفي ختام الجلسة اتخذ المجتمعون القرارات والتوصيات الآتية:

أولاً: انطلاقاً من نجاح العمل المشترك الذي رعته الأمانة العامة لمراكز الدراسات والوثائق في الخليج العربي والجزيرة العربية فيما يتعلق بتصوير الوثائق العثمانية المحفوظة في أرشيف رئاسة الوزراء بإسطنبول، وترجمة مضمونها ترجمة موجزة قرر المجتمعون الموافقة على توصية الأمانة العامة بشأن استمرار الباحث التركي الدكتور عثمان زكي صويغت في أداء عمله المكلف به مع توجيهه نحو الدقة في اختيار الوثائق بناء على ما تقدمه المراكز الأعضاء من معلومات توضيحية تتضمن أهم الأحداث التاريخية والشخصيات والأعلام والأماكن الجغرافية بهدف استعانة الباحث بها في عمله.

ثانيـا: ناقش المجتمعون مـوضوع تصويـر الوثائق التـاريخية المتعلقة بـالمنطقة والمحفوظـة في عدد من الـدول الأخرى، وقـرروا البدء في مشروع مسح وتصـوير للـوثـائق الموجـودة في كل من روسيـا والهند لـلأهميـة، وبنـاءً على ذلك فـوض المجتمعون الأمـانة العـامة للتعـاقد مع اثنين من البـاحثين المتخصصين لإنجاز ذلك من ميزانية الأمـانة على أن تقوم بتقويم الأداء كل ستـة أشهر، واتخاذ القرار اللازم من حيث استمرار العمل من عدمه.

ثالثاً: اطلع المجتمعون على تقرير الأمانـة العامة لمراكز الدراسات والوثائق في الخليج العـربي والجزيـرة العربيـة، وأثنـوا على ما ورد فيـه من إنجـازات حققت الكثير من الأهداف وأكدوا ضرورة استمرار المراكز الأعضاء في التعاون مع الأمانة نحو مزيد من الإنجازات.

رابعاً: تضمن تقـرير الأمـانة عـرضاً مفصـلاً للوضع المالي اتضح من خـلاله تأخـر بعض المراكـز عن تسديـد أنصبتهـا التي التـزمت بها، وأكد المجتمعـون ضرورة الوفـاء بها التزمـوا به حتى تتمكن الأمـانة من تنفيذ مشروعـاتها التي اتفق عليها.

خامساً: التـوصية باستثمار جهود المراكـز في المشروعات المشتركة، وذلك من خلال إعـداد الفهارس والدراسـات والأبحاث والندوات العلميـة ذات الصبغة التاريخية.

سادساً: نظراً للخسائر الفادحة التي لحقت بمركز الوثائق في الديوان الأميري ومجلـة دراسات الخليج والجزيـرة العـربية في الكـويت نتيجـة للعدوان العـراقي الغـاشم أكد المجتمعـون مـا ورد في تـوصيات الـدورة الثـالثة عشرة بخصـوص تزويدهما بنسخ من قوائم فهارس الوثـائق والمطبوعات، وكل ما يمكن أن يدعم عمل هذين المركزين لسد النقص الحاصل من جراء الغزو العراقي.

سابعاً: تحتل الوثائق المحلية مكانة خاصة في مصادر تاريخ المنطقة، وانطلاقاً من تلك الأهمية فإن المجتمعين يوصون بتكثيف العمل على اقتناء هذه الوثائق، والبحث عنها في مظانها أو تصويرها للإفادة منها إضافة إلى الاهتمام بجميع أنواع الوثائق الأخرى.

ثامناً: أكد المجتمعون أهمية الاستمرار في دعم التكامل والتعاون بين المراكز الأعضاء، وتنشيط التبادل في مجالات الوثائق والدراسات بين بعضها البعض. كما أوصى المجتمعون بأن تقوم الدوريات المتخصصة الصادرة من المراكز الأعضاء بتدعيم هذا التكامل والتعاون من خلال نشر ملفات معلومات عن المراكز في الدول الأعضاء في أعدادها بغرض التعريف بها.

تاسعاً: استمراراً في متابعة أعمال الأمانة فقد أوصى المجتمعون بعقد الدورة الخامسة عشرة في سلطنة عمان في أوائل عام ١٩٩٥م.

يتقدم المجتمعون بالشكر والتقدير إلى خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، وإلى ولي عهده الأمين صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبدالعزيز، على جهودهم الموفقة في دعم الجوانب العلمية وفي رعاية الدراسات التاريخية المتعلقة بمنطقة الخليج، وإلى دارة الملك عبد العزيز وعلى رأسها معالي وزير التعليم العالي رئيس مجلس الإدارة الأستاذ الدكتور خالد بن محمد العنقري، على رعاية هذه الدورة، وعلى حسن الضيافة والتنظيم، ويرى المجتمعون رفع برقية تتضمن شكرهم وتقديرهم لمقام خادم الحرمين الشريفين - يحفظه الله -.

واختتم الاجتماع بمثل ما بديء به بالحمد لله والصلاة والسلام على رسوله الأمين.

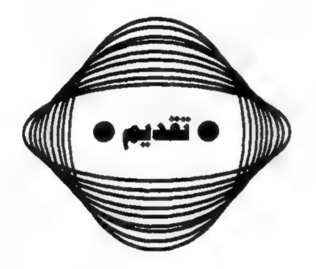
«كشاف الدارة»



السنة التاسعة عشرة

شوال ١٤١٣هـ إلى رجب ١٤١٤هـ

إعداد : عبد الله بن إبراهيم الحقيل





الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين . .

وبعد :

استجابة لطبيعة العصر الذي تتكاثر فيه المعلومات، وتتعدد مصادرها، وتتنوع أجهزة الحفظ والتوثيق للمعلومات، وإسهاما في هذا المجال يسعدني تقديم كشاف لما نشر في المجلة، وذلك من العدد الأول للسنة التاسعة عشرة الصادر في شهر شوال ١٤١٣هـ حتى العدد الرابع للسنة التاسعة عشرة الصادر في شهر رجب ١٤١٤هـ. وقد راعيت في إعداده تسهيل الوصول للموضوعات التي نشرت. ورتبت الكشاف على النحو التالي :

١ - فهرس المؤلفين .

٢ - فهرس العناوين .

٣ - فهرس الموضوعات .

وآمل أن يحقق الغرض والفائدة المرجوة لخدمة الباحثين والمتخصصين والمتابعين لمجلة الدارة .

والله الموفق .

عبد الله إبراهيم الحقيل

فهرس المؤلفين

٩ - **دقة**، محمد علي: المستدرك على ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٦٦ ـ ص١٧٥.

١٠ - **الذييب**، سليمان بن عبد الرحمن محمد: دراسة لنقوش نبطية من جبل النيصة بالجوف «المملكة العربية السعودية»، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٨ ـ ص٢٥.

١١ - **الرحموني**، عبد الرحيم: نحو رؤية إسلامية للأدب، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٩١ ـ ص١٢١.

١٢ - **الرحيلي**، سليمان: ولاة المدينة في العصر الأموي «دراسة سياسية»، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م/ ص٣٠ ـ ص٥٧.

١٣ - **الرفاعي**، محمود فيصل: حقوق استثمار المياه الجوفية في الإسلام، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٦٥ ـ ص٨٦.

١٤ - **زيتوني**، عبد الغني: الحياة الإنسانية في الأشعار الجاهلية، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص ٨٧ ـ ص١٢٨.

١٥ - **سليمان**، دفع الله عبد الله: قراءة في مخطوطة أبي حاتم السجستاني «تفسير غريب ما في كتاب سيبويه من الأبنية»، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص ٢٦ ـ ص٧٢.

١٦ - **سويل**، عبد العزيز إبراهيم: نحو دائرة معارف إسلامية عربية باللغة العربية، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٦٢ ـ ص١٨٣.

١٧ - **السيد**، علاء الدين رمضان: اللحن في العربية بين تأريخ النشأة ومحاولات الإصلاح، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٤م، ص١٢٢ ـ ص١٤٦.

١٨ - السيف، عبد الله محمد ناصر: الصناعة في اليمن في العصر الأموي، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٧٦ - ص١٩٤.
١٩ - الشريف، سامي محمد ربيع: الأطفال ومحتوى الإعلانات في التليفزيون السعودي، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٤م، ص٢٠٧ - ص٢٥٣.
٢٠ - الصقار، د. سامي خماس: حقائق وأوهام بين التاريخ والإعلام، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٧٣ - ص٨٦.
٢١ - عبد المنعم، بغداد: حقوق استثمار المياه الجوفية في الإسلام، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٦٥ - ص٨٦.
٢٢ - العتيبي، فيحان: بيان بالمؤلفات التي تناولت شخصية الملك عبد العزيز ـ يرحمه الله ـ، وقد تم ترتيبها على فهرس العناوين، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٢٤٥ - ص٢٤٩.
٢٣ - العرابي، حكمت: الذاتية والموضوعية في مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٤م، ص١٤٧ - ص١٧٤.
٢٤ - غباشي، عادل محمد نور عبد الله: أسبلة الملك عبد العزيز على الطريق بين مكة وجدة، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٢٠٤ - ص٢٣٢.
٢٥ - غبان، علي بن حامد: التقرير الأول عن ميناء أكرا، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص١٩٩ - ص٢٠٦.
٢٦ - الغزي، عبد العزيز سعود: استعراض للدراسات الأثرية للفخار القديم في شرقي المملكة العربية السعودية ٣٠٠ ق م - ٣٠٠م. أنماط فخارية جديدة من الموقع (٢١١ - ٢٢)، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٥٩ - ص٢٦.

٢٧ - **قميحة**، جابر المتولي: علوية عبد المطلب والشعر التاريخي، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص١٦٢ - ص٢١٣ .

٢٨ - **مسعود**، فوزي عبد العزيز: الأصوات بين الأسنانية في اللغة العربية واللهجات الحديثة والمعاصرة، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٩٥ - ص٢٤٤ .

٢٩ - **المعتوق**، أحمد محمد: أسلوب السجع وموقف الباقلاني من السجع في القرآن «دراسة نظرية تحليلية ورؤية نقدية»، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص١٠٥ - ص١٦١ .

٣٠ - **المعطاني**، عبد الله سالم: نقد الشعر السعودي في آثار بعض الدارسين، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٨٤ - ص٢١٣ .

٣١ - **المعيقل**، خليل إبراهيم: نقشان عربيان مبكران من سكاكا، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١١٢ - ص١٣٢ .

٣٢ - **ميقا**، أبو بكر إسماعيل محمد: تاريخ الثقافة الإسلامية والتعليم في السودان الغربي «إفريقيا الغربية» من القرن الرابع الهجري حتى مطلع القرن الثالث عشر، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٢١٣ - ص٢٥٠ .

٣٣ - **النوري**، محمد جواد: مقاييس اللغة لابن فارس «استدراكات وتصحيحات»، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٢٧ - ص٦٤ .

٣٤ - **الهلابي**، عبد العزيز: الحركة العلمية في العصر الأموي، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٠ - ص٥٨ .

بقية الحركة العلمية بمكة في العصر الأموي، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٤م، ص٥٨ - ص٧٤ .

فهرس العناوين

١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٢٤٥ ـ ص٢٤٩.

- تاريخ الثقافة الإسلامية والتعليم في السودان الغربي «أفريقيا الغربية» من القرن الرابع الهجري حتى مطلع القرن الثالث عشر: أبو بكر إسماعيل محمد ميقا، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٢١٣ ـ ص٢٥٠.
- التعريب بين التفكير والتعبير: كمال بشر، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٤م، ص١٧٥ ـ ص١٩٨.
- الصناعة في اليمن في العصر الأموي: عبد الله بن محمد السيف، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٣٣ ـ ص١٦١.
- العرب لم يغزوا الأندلس «قراءة ناقدة»: عبد الله محمد ناصر السيف، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٧٦ ـ ص١٩٤.
- علاقات نجد بالقوى المحيطة (١٩٠٢م ـ ١٩١٤م): سوسن سليم إسماعيل، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٥٦ ـ ص١٦٥.
- علوية عبد المطلب والشعر التاريخي: جابر المتولي قميحة، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص١٦٢ ـ ص٢١٣.
- قراءة في مخطوطة أبي حاتم السجستاني «تفسير غريب ما في كتاب سيبويه من الأبنية»: دفع الله عبد الله سليمان، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٢٦ ـ ص٧٢.
- قراءة في مكتبة الملك عبد العزيز: عبد الله بن حمد الحقيل، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٢٣٣ ـ ص٢٤١.
- كشاف بما نشر عن الملك عبد العزيز ـ طيب الله ثراه ـ في مجلة الدارة: عبدالله إبراهيم الحقيل، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٢٤٢ ـ ص٢٤٤.

- اللحن في العربية بين تأريخ النشأة ومحاولات الإصلاح: علاء الدين رمضان السيد، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص١٢٢ ـ ص١٤٦.
- اللغة العربية بين الآمال والتحديات: عبد الله بن حمد الحقيل، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٥ ـ ص٨.
- المستدرك على ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي: محمد علي دقة، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٦٦ ـ ص١٧٥.
- مقاييس اللغة لابن فارس «استدراكات وتصحيحات»: محمد جواد النوري، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٢٧ ـ ص٦٤.
- نحو دائرة معارف إسلامية عربية: اقتراح بتأليف دائرة معارف إسلامية عربية باللغة العربية: عبد العزيز إبراهيم السويل، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٦٢ ـ ص١٨٣.
- نحو رؤية إسلامية للأدب: عبد الرحيم الرحموني، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٩١ ـ ص١٢١.
- نظام الأراضي في المجتمعات الإسلامية: عبد الكريم عبده حتاملة، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٧٥ ـ ص٩٠.
- نظام التعليم العالي الجديد: عبد الله بن حمد الحقيل، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٥ ـ ص٢٩.
- نقد الشعر السعودي في آثار بعض الدارسين: عبد الله سالم المعطاني، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٨٤ ـ ص٢٠٣.
- نقشان عربيان مبكران من سكاكا: خليل إبراهيم المعيقل. ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١١٢ ـ ص١٣٢.
- الهجرة تحول مهم في التاريخ الإسلامي: عبد الله بن حمد الحقيل، ع٢،

المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٥ ـ ص٦ .

● الهمز: فاطمة الأمين جمعة، ع١ ، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٢٩ ـ ص١٥٥ .

● ولاة المدينة في العصر الأموي «دراسة سياسية»: سليمان الرحيلي، ع٤ ، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٣٠ ـ ص٥٧ .

● اليوم الوطني إشراقة في جبين التاريخ: عبد الله بن حمد الحقيل، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٥ ـ ص٩ .

● التقرير الأول عن ميناء أكرا: علي بن حامد غبان، ع٤ ، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص١٩٩ ـ ص٢٠٦ .

● جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٣هـ: التحرير، ع١ ، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٢٤٥ ـ ص٢٥١ .

● الجانب الدلالي لأدوات الشرط: محمد حسين أبي الفتوح، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٨٧ ـ ص١٠٤ .

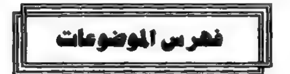
● الحركة العلمية بمكة في العصر الأموي: عبد العزيز الهلابي، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٠ ـ ص٥٨ .

ع٤ ، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٥٨ ـ ص٧٤ .

● حقائق وأوهام بين التاريخ والإعلام: سامي خماس الصقار، ع٢ ، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٧٣ ـ ص٨٦ .

● حقوق استثمار المياه الجوفية في الإسلام: بغداد عبد المنعم، محمود فيصل الرفاعي، ع١ ، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٦٥ ـ ص٨٦ .

● الحياة الإنسانية في الأشعار الجاهلية: عبد الغني زيتوني، ع١ ، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص ٨٧ ـ ص١٢٨ .



الآثـــــار

سليمان بن عبد الرحمن محمد الذييب، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٨ ـ ص٢٥.

- نقشان عربيان مبكران من سكاكا: خليل إبراهيم المعيقل، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١١٢ ـ ص١٣٢.

الاجتماع

- الذاتية والموضوعية في مناهج البحث في العلوم الاجتماعية: حكمت العرابي، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص١٤٧ ـ ص١٧٤.

الأخبار

- جائزة الملك فيصل العالمية لعام ١٤١٣هـ: التحرير، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٢٤٥ ـ ص٢٥١.
- الدارة تشارك في ندوة «أبو بكر بن العربي المعافري» بمدينة فاس، المغرب: التحرير، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٢٥٢ ـ ص٢٥٣.

الأدب

- أسلوب السجع وموقف الباقلاني من السجع في القرآن «دراسة نظرية تحليلية ورؤية نقدية»: أحمد محمد المعتوق، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص١٠٥ ـ ص١٦١.
- نحو رؤية إسلامية للأدب: عبد الرحيم الرحموني، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٩١ ـ ص١٢١.
- نقد الشعر السعودي في آثار بعض الدارسين: عبد الله سالم المعطاني، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٨٤ ـ ص٢٠٣.

الإعـــلام

● الأطفـال ومحتوى الإعـلانـات في التليفزيـون السعـودي : سامي محمـد ربيع الشريف، ع٤ ، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٢٠٧ـ ص٢٥٣ .

الافتتـاحيـات

● اللغة العربية بين الآمال والتحـديات : عبد الله بن حمد الحقيل، ع١ ، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٥ ـ ص٨ .

● نظـام التعليـم العـالي الجديـد : عبـد الله بن حمد الحقيـل، ع٤ ، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٥ ـ ص٢٩ .

● الهجـرة تحول مهم في التـاريخ الإسـلامي : عبـد الله بن حمد الحقيل، ع٢ ، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٥ ـ ص٧ .

● اليوم الـوطني إشراقة في جبين التاريـخ : عبد الله بن حمد الحقيل، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٥ ـ ص٩ .

التـاريـخ

● أسبلة الملك عبد العزيز على الطريق بين مكة وجدة : عادل محمد نور عبد الله غبـاشي، ع٣، ربيع الآخـر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٢٠٤ـ ص٢٣٢ .

● بلاد السراة من خلال كتاب صفة جـزيرة العرب للهمداني : غيثان بن علي بن جـريسي، ع٣، ربيع الآخـر ١٤١٤هـ / أكتـوبـر ١٩٩٣م/ ص٧٦ـ ص١٠٤ .

● تاريخ الثقافة الإسلامية والتعليم في السودان الغربي «إفريقيا الغربية» من القرن الرابع الهجري حتى مطلع القرن الثالث عشر: أبو بكر إسماعيل محمد ميقا، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٢١٣ـ ص٢٥٠.

● حقائق وأوهام بين التاريخ والإعلام: سامي خماس الصقار، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٧٣ـ ص٨٦.

● الحركة العلمية بمكة في العصر الأموي: عبد العزيز الهلابي، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٠ـ ص٥٨.

● الصناعة في اليمن في العصر الأموي: عبد الله بن محمد السيف، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٣٣ـ ص١٦١.

● كشاف بما نشر عن الملك عبد العزيز ــ طيب الله ثراه ـ في مجلة الدارة: عبدالله إبراهيم الحقيل، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٢٤٢ـ ص٢٤٤.

● ولاة المدينة في العصر الأموي «دراسة سياسية»: سليمان الرحيلي، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٤م/ ص٣٠ـ ص٥٧.

التراجم

● مقاييس اللغة لابن فارس «استدراكات وتصحيحات»: محمد جواد النوري، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٢٧ـ ص٦٤.

الجغرافيا

● حقوق استثمار المياه الجوفية في الإسلام: بغداد عبد المنعم، محمود فيصل الرفاعي، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص٦٥ـ ص٨٦.

● نظام الأراضي في المجتمعات الإسلامية: عبد الكريم عبده حتاملة، ع٤،



رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٣م، ص٧٥ـ ص٩٠.

الشعـــــــر

- الحياة الإنسانية في الأشعار الجاهلية: عبد الغني زيتوني، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص ٨٧ـ ص١٢٨.
- المستدرك على ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي: محمد علي دقة، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٦٦ ـ ص١٧٥.

عرض ونقد الكتب

- العرب لم يغزوا الأندلس «قراءة ناقدة»: عبد الله محمد ناصر السيف، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٧٦ ـ ص١٩٤.
- علاقات نجد بالقوى المحيطة (١٩٠٢م ـ ١٩١٤م): سوسن سليم إسماعيل، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٥٦ ـ ص١٦٥.

اللغــــــة

- الأصوات بين الأسنانية في اللغة العربية واللهجات الحديثة والمعاصرة: فوزي عبد العزيز مسعود، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٩٥ ـ ص٢٤٤.
- التعريب بين التفكير والتعبير: كمال بشر، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٤م، ص١٧٥ ـ ص١٩٨.
- الجانب الدلالي لأدوات الشرط: محمد حسين أبي الفتوح، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص٨٧ـ ص١٠٤.

- اللحن في العربية بين تأريخ النشأة ومحاولات الإصلاح: علاء الدين رمضان السيد، ع٤، رجب ١٤١٤هـ/ يناير ١٩٩٤م، ص١٢٢ـ ص١٤٦.
- نحو دائرة معارف إسلامية عربية باللغة العربية: عبد العزيز إبراهيم السويل، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص١٦٢ـ ص١٨٣.
- الهمز: فاطمة الأمين جمعة، ع١، شوال ١٤١٣هـ/ أبريل ١٩٩٣م، ص١٢٩ـ ص١٥٥.

المخطوطات والوثائق

- قراءة في مخطوطة أبي حاتم السجستاني «تفسير غريب ما في كتاب سيبويه من الأبنية»: دفع الله عبد الله سليمان، ع٢، المحرم ١٤١٤هـ/ يوليو ١٩٩٣م، ص ٢٦ـ ص٧٢.

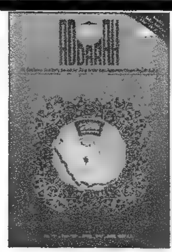
المكتبات

- بيان بالمؤلفات التي تناولت شخصية الملك عبد العزيز ـ يرحمه الله ـ وقد تم ترتيبها على فهرس العناوين: فيحان العتيبي، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ، / أكتوبر ١٩٩٣م، ص٢٤٥ـ ص٢٤٩.
- قراءة في مكتبة الملك عبد العزيز: عبد الله بن حمد الحقيل، ع٣، ربيع الآخر ١٤١٤هـ/ أكتوبر ١٩٩٣م، ص٢٣٣ـ ص٢٤١.



The writer's views do not neccessarily reflect those of the magazine

- Articles are technically regargless of the writer's prestige.
- Articles can not be returned to authors whether published or not.



Cover Picture:

PRICE PER ISSUE

Saudi Arabia:	3 Riyals	Morocco :	5 Dirhams
U.A.E.:	4 Dirhams	Tunisia:	400 Millimes
Qatar:	4 Riyals	Non - Arab	
Egypt:	40 Piastres	Countries:	1 $

ANNUAL SUBSCRIPTIONS

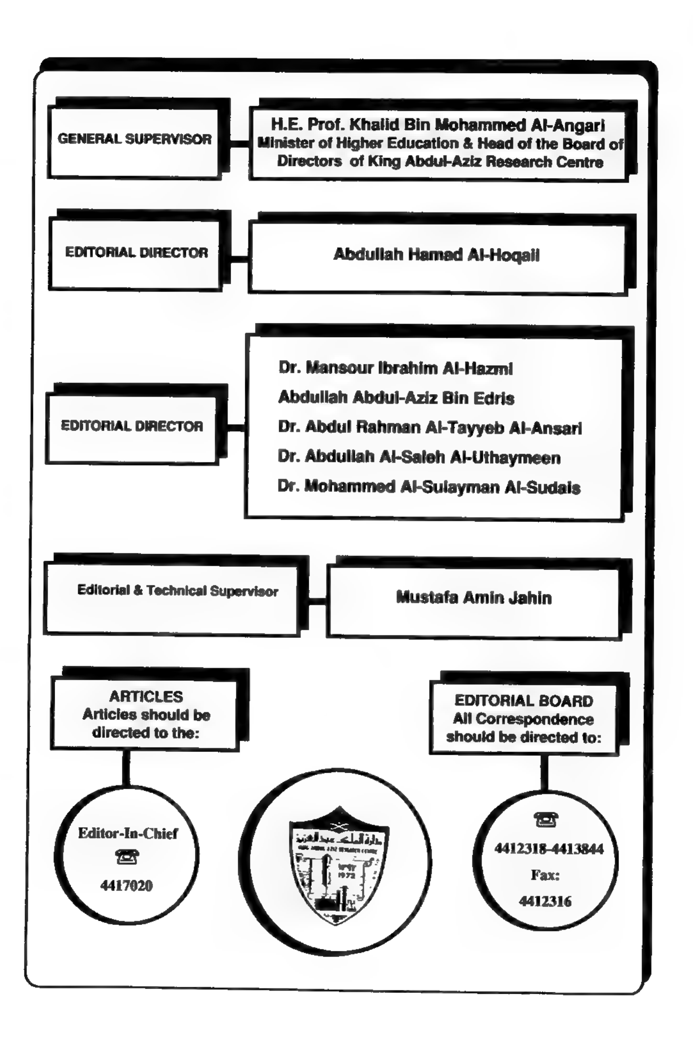
Saudi Arabia:	20 Riyals
Arab Countries:	The equivalent of 4 issies prices: SR20
Non - Arab Countries:	6. $

SUBSCRIPTIONS

Subscriptions should be directed to King Abdullaziz

DISTRIBUTORS

Khazindar: [illegible]	[illegible] Riyadh [illegible]	4626990 - [illegible]
	Fax 4626590-46[illegible]	Telex [illegible]
Abu Dhabi:	1775 Abu Dhabi	[illegible]
Dubai: Dar Al-Hikma Library	2007 Dubai	228552
Qatar: Dar Al-Thaqafa	323 Duha	[illegible]
Bahrain: Al-Hilal Distributing Est.	[illegible] Manama	262026
Egypt: Al-Ahram Distributing Est.	Al Galaa Street Cairo	755500
Tunisia: The Tunisian Distributing Company	5 Nahj [illegible]	
Morocco: Al-Sharifia Distributing Company	[illegible] Casablanca [illegible]	



GENERAL SUPERVISOR

H.E. Prof. Khalid Bin Mohammed Al-Angari
Minister of Higher Education & Head of the Board of Directors of King Abdul-Aziz Research Centre

EDITORIAL DIRECTOR

Abdullah Hamad Al-Hoqail

EDITORIAL DIRECTOR

Dr. Mansour Ibrahim Al-Hazmi
Abdullah Abdul-Aziz Bin Edris
Dr. Abdul Rahman Al-Tayyeb Al-Ansari
Dr. Abdullah Al-Saleh Al-Uthaymeen
Dr. Mohammed Al-Sulayman Al-Sudais

Editorial & Technical Supervisor

Mustafa Amin Jahin

ARTICLES
Articles should be directed to the:

Editor-In-Chief
☎
4417020

EDITORIAL BOARD
All Correspondence should be directed to:

☎
4412318-4413844
Fax:
4412316

IN THE NAME OF ALLAH. THE MERCIFUL. THE BENEFICENT.





Issued by: King Abdul Aziz Research Centre

Addarah No (1) has been issued in Rabie " I " 1395 A.H. - March 1975 A.D.

No "1" •Year "20" • March, Apr., May. 1994 A.D.



King Abdul Aziz Research Centre

- Established by a Royal Decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

- To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
- Issue a cultural magazine carrying its name **ADDARAH.**
- In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of saudi Arabia
Facsimile No.: 00/966/4417020





المملكة العربية السعودية

دارة الملك عبدالعزيز

ذو الحجة MAY JUNE. 95 الثور/الجوزاء ١٣٧٣هـ.ش	ذو القعدة APR. MAY الحمل/الثور	شوال MARS APR. الحوت/الحمل	رمضان FEB. MARS الدلو/الحوت	شعبان JAN. FEB. الجدي/الدلو	رجب DEC. 94 JAN. 95 القوس/الجدي	الأيام	جمادى الآخرة NOV. DEC. العقرب/القوس	جمادى الأولى OCT NOV الميزان/العقرب	ربيع الآخر SEP. OCT السنبلة/الميزان ١٣٧٣هـ.ش	ربيع الأول AUG. SEP. الأسد/السنبلة	صفر JULY AUG. السرطان/الأسد	المحرم JUNE 94 JULY الجوزاء/السرطان ١٣٧٢هـ.ش
						الجمعة	١٣ 4 ١					٢٠ 10 ١
	١٢ 1 ١				١٢ 3 ١	السبت	١٤ 5 ٢				١٨ 9 ١	٢١ 11 ٢
١٠ 30 ١	١٣ 2 ٢				١٣ 4 ٢	الأحد	١٥ 6 ٣				١٩ 10 ٢	٢٢ 12 ٣
١١ 1 ٢	١٤ 3 ٣			١٢ 2 ١	١٤ 5 ٣	الإثنين	١٦ 7 ٤			١٧ 8 ١	٢٠ 11 ٣	٢٣ 13 ٤
١٢ 2 ٣	١٥ 4 ٤		١١ 31 ١	١٣ 3 ٢	١٥ 6 ٤	الثلاثاء	١٧ 8 ٥		١٥ 6 ١	١٨ 9 ٢	٢١ 12 ٤	٢٤ 14 ٥
١٣ 3 ٤	١٦ 5 ٥		١٢ 1 ٢	١٤ 4 ٣	١٦ 7 ٥	الأربعاء	١٨ 9 ٦		١٦ 7 ٢	١٩ 10 ٣	٢٢ 13 ٥	٢٥ 15 ٦
١٤ 4 ٥	١٧ 6 ٦	١١ 2 ١	١٣ 2 ٣	١٥ 5 ٤	١٧ 8 ٦	الخميس	١٩ 10 ٧	١٤ 6 ١	١٧ 8 ٣	٢٠ 11 ٤	٢٣ 14 ٦	٢٦ 16 ٧
١٥ 5 ٦	١٨ 7 ٧	١٢ 3 ٢	١٤ 3 ٤	١٦ 6 ٥	١٨ 9 ٧	الجمعة	٢٠ 11 ٨	١٥ 7 ٢	١٨ 9 ٤	٢١ 12 ٥	٢٤ 15 ٧	٢٧ 17 ٨
١٦ 6 ٧	١٩ 8 ٨	١٣ 4 ٣	١٥ 4 ٥	١٧ 7 ٦	١٩ 10 ٨	السبت	٢١ 12 ٩	١٦ 8 ٣	١٩ 10 ٥	٢٢ 13 ٦	٢٥ 16 ٨	٢٨ 18 ٩
١٧ 7 ٨	٢٠ 9 ٩	١٤ 5 ٤	١٦ 5 ٦	١٨ 8 ٧	٢٠ 11 ٩	الأحد	٢٢ 13 ١٠	١٧ 9 ٤	٢٠ 11 ٦	٢٣ 14 ٧	٢٦ 17 ٩	٢٩ 19 ١٠
١٨ 8 ٩	٢١ 10 ١٠	١٥ 6 ٥	١٧ 6 ٧	١٩ 9 ٨	٢١ 12 ١٠	الإثنين	٢٣ 14 ١١	١٨ 10 ٥	٢١ 12 ٧	٢٤ 15 ٨	٢٧ 18 ١٠	٣٠ 20 ١١
١٩ 9 ١٠	٢٢ 11 ١١	١٦ 7 ٦	١٨ 7 ٨	٢٠ 10 ٩	٢٢ 13 ١١	الثلاثاء	٢٤ 15 ١٢	١٩ 11 ٦	٢٢ 13 ٨	٢٥ 16 ٩	٢٨ 19 ١١	٣١ 21 ١٢
٢٠ 10 ١١	٢٣ 12 ١٢	١٧ 8 ٧	١٩ 8 ٩	٢١ 11 ١٠	٢٣ 14 ١٢	الأربعاء	٢٥ 16 ١٣	٢٠ 12 ٧	٢٣ 14 ٩	٢٦ 17 ١٠	٢٩ 20 ١٢	١ 22 ١٣
٢١ 11 ١٢	٢٤ 13 ١٣	١٨ 9 ٨	٢٠ 9 ١٠	٢٢ 12 ١١	٢٤ 15 ١٣	الخميس	٢٦ 17 ١٤	٢١ 13 ٨	٢٤ 15 ١٠	٢٧ 18 ١١	٣٠ 21 ١٣	٢ 23 ١٤
٢٢ 12 ١٣	٢٥ 14 ١٤	١٩ 10 ٩	٢١ 10 ١١	٢٣ 13 ١٢	٢٥ 16 ١٤	الجمعة	٢٧ 18 ١٥	٢٢ 14 ٩	٢٥ 16 ١١	٢٨ 19 ١٢	٣١ 22 ١٤	٣ 24 ١٥
٢٣ 13 ١٤	٢٦ 15 ١٥	٢٠ 11 ١٠	٢٢ 11 ١٢	٢٤ 14 ١٣	٢٦ 17 ١٥	السبت	٢٨ 19 ١٦	٢٣ 15 ١٠	٢٦ 17 ١٢	٢٩ 20 ١٣	١ 23 ١٥	٤ 25 ١٦
٢٤ 14 ١٥	٢٧ 16 ١٦	٢١ 12 ١١	٢٣ 12 ١٣	٢٥ 15 ١٤	٢٧ 18 ١٦	الأحد	٢٩ 20 ١٧	٢٤ 16 ١١	٢٧ 18 ١٣	٣٠ 21 ١٤	٢ 24 ١٦	٥ 26 ١٧
٢٥ 15 ١٦	٢٨ 17 ١٧	٢٢ 13 ١٢	٢٤ 13 ١٤	٢٦ 16 ١٥	٢٨ 19 ١٧	الإثنين	٣٠ 21 ١٨	٢٥ 17 ١٢	٢٨ 19 ١٤	٣١ 22 ١٥	٣ 25 ١٧	٦ 27 ١٨
٢٦ 16 ١٧	٢٩ 18 ١٨	٢٣ 14 ١٣	٢٥ 14 ١٥	٢٧ 17 ١٦	٢٩ 20 ١٨	الثلاثاء	١ 22 ١٩	٢٦ 18 ١٣	٢٩ 20 ١٥	١ 23 ١٦	٤ 26 ١٨	٧ 28 ١٩
٢٧ 17 ١٨	٣٠ 19 ١٩	٢٤ 15 ١٤	٢٦ 15 ١٦	٢٨ 18 ١٧	٣٠ 21 ١٩	الأربعاء	٢ 23 ٢٠	٢٧ 19 ١٤	٣٠ 21 ١٦	٢ 24 ١٧	٥ 27 ١٩	٨ 29 ٢٠
٢٨ 18 ١٩	٣١ 20 ٢٠	٢٥ 16 ١٥	٢٧ 16 ١٧	٢٩ 19 ١٨	١ 22 ٢٠	الخميس	٣ 24 ٢١	٢٨ 20 ١٥	٣١ 22 ١٧	٣ 25 ١٨	٦ 28 ٢٠	٩ 30 ٢١
٢٩ 19 ٢٠	١ 21 ٢١	٢٦ 17 ١٦	٢٨ 17 ١٨	٣٠ 20 ١٩	٢ 23 ٢١	الجمعة	٤ 25 ٢٢	٢٩ 21 ١٦	١ 23 ١٨	٤ 26 ١٩	٧ 29 ٢١	١٠ 1 ٢٢
٣٠ 20 ٢١	٢ 22 ٢٢	٢٧ 18 ١٧	٢٩ 18 ١٩	١ 21 ٢٠	٣ 24 ٢٢	السبت	٥ 26 ٢٣	٣٠ 22 ١٧	٢ 24 ١٩	٥ 27 ٢٠	٨ 30 ٢٢	١١ 2 ٢٣
٣١ 21 ٢٢	٣ 23 ٢٣	٢٨ 19 ١٨	٣٠ 19 ٢٠	٢ 22 ٢١	٤ 25 ٢٣	الأحد	٦ 27 ٢٤	١ 23 ١٨	٣ 25 ٢٠	٦ 28 ٢١	٩ 31 ٢٣	١٢ 3 ٢٤
١ 22 ٢٣	٤ 24 ٢٤	٢٩ 20 ١٩	١ 20 ٢١	٣ 23 ٢٢	٥ 26 ٢٤	الإثنين	٧ 28 ٢٥	٢ 24 ١٩	٤ 26 ٢١	٧ 29 ٢٢	١٠ 1 ٢٤	١٣ 4 ٢٥
٢ 23 ٢٤	٥ 25 ٢٥	١ 21 ٢٠	٢ 21 ٢٢	٤ 24 ٢٣	٦ 27 ٢٥	الثلاثاء	٨ 29 ٢٦	٣ 25 ٢٠	٥ 27 ٢٢	٨ 30 ٢٣	١١ 2 ٢٥	١٤ 5 ٢٦
٣ 24 ٢٥	٦ 26 ٢٦	٢ 22 ٢١	٣ 22 ٢٣	٥ 25 ٢٤	٧ 28 ٢٦	الأربعاء	٩ 30 ٢٧	٤ 26 ٢١	٦ 28 ٢٣	٩ 31 ٢٤	١٢ 3 ٢٦	١٥ 6 ٢٧
٤ 25 ٢٦	٧ 27 ٢٧	٣ 23 ٢٢	٤ 23 ٢٤	٦ 26 ٢٥	٨ 29 ٢٧	الخميس	١٠ 1 ٢٨	٥ 27 ٢٢	٧ 29 ٢٤	١٠ 1 ٢٥	١٣ 4 ٢٧	١٦ 7 ٢٨
٥ 26 ٢٧	٨ 28 ٢٨	٤ 24 ٢٣	٥ 24 ٢٥	٧ 27 ٢٦	٩ 30 ٢٨	الجمعة	١١ 2 ٢٩	٦ 28 ٢٣	٨ 30 ٢٥	١١ 2 ٢٦	١٤ 5 ٢٨	١٧ 8 ٢٩
٦ 27 ٢٨	٩ 29 ٢٩	٥ 25 ٢٤	٦ 25 ٢٦	٨ 28 ٢٧	١٠ 31 ٢٩	السبت		٧ 29 ٢٤	٩ 1 ٢٦	١٢ 3 ٢٧	١٥ 6 ٢٩	
٧ 28 ٢٩		٦ 26 ٢٥	٧ 26 ٢٧	٩ 29 ٢٨	١١ 1 ٣٠	الأحد		٨ 30 ٢٥	١٠ 2 ٢٧	١٣ 4 ٢٨	١٦ 7 ٣٠	
٨ 29 ٣٠		٧ 27 ٢٦	٨ 27 ٢٨	١٠ 30 ٢٩		الإثنين		٩ 31 ٢٦	١١ 3 ٢٨	١٤ 5 ٢٩		
		٨ 28 ٢٧	٩ 28 ٢٩			الثلاثاء		١٠ 1 ٢٧	١٢ 4 ٢٩			
		٩ 29 ٢٨	١٠ 1 ٣٠			الأربعاء		١١ 2 ٢٨	١٣ 5 ٣٠			
		١٠ 30 ٢٩				الخميس		١٢ 3 ٢٩				
		١١ 31 ٣٠				الجمعة						
●	١١	١٠	٩	●	٧		●	٥	٤	٣	●	١

إعداد: مصطفى أمين جاهين

○ اليوم الوطني للمملكة.

○ العطلات الرسمية.

○ عطلة عيد الفطر السعيد.

○ عطلة عيد الأضحى المبارك.

١٤١٥ هجري قمري	١٩٩٥/٩٤ ميلادي	١٣٧٣/٧٢ هجري شمسي

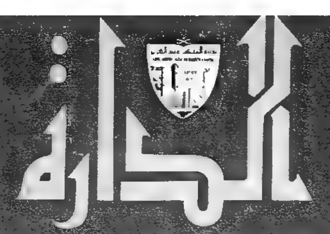


An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh K.S.A

المملكة العربية السعودية

K. S. A.

No. 1 , Year 20 , APRIL , MAY , JUNE 1994 A.D.



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبدالعزيز بالرياض

المملكة العربية السعودية

العدد الثاني ● السنة العشرون ● المحرم، صفر، ربيع الأول ١٤١٥هـ



إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع
إلا من بعد إذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون

سورة يونس - الاية ٣







مجلة فصلية مُحكّمة
تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

صـدر العدد الأول للسنة الأولى في شهر
ربيع الأول ١٣٩٥هـ/ مارس ١٩٧٥م.

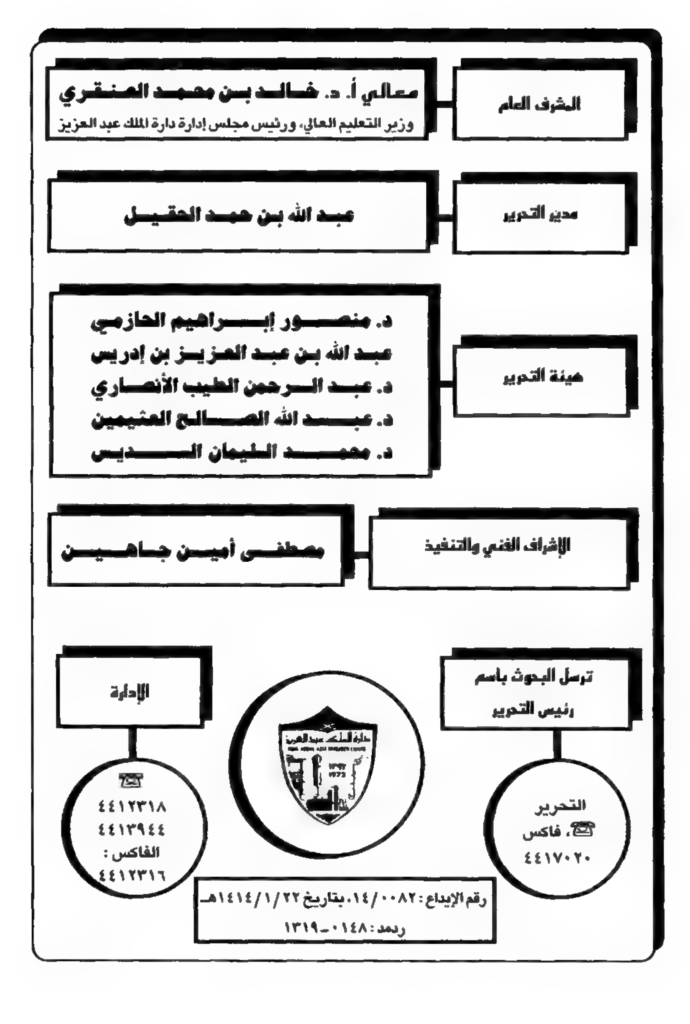
العـدد الثاني ● السـنة العشرون ● المحرم، صفر، ربيع الأول ١٤١٥هـ

دارة الملك عبد العزيز :

أنشئت بمقتضى المرسـوم الملكـي الكـريـم رقم م/ ٤٥ في ٥/ ٨/ ١٣٩٢هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من إنشائها : خدمة تاريخ المملكـة. وجغرافيتها. وآدابها. وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة. والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة. وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها. وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقهـا. وإصدار مجلة تحمل اسمها. كما أنها «المركز الوطني للوثائق والمخطوطات» بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/ ١٢٦٠٨/٨ في ٢٠/ ٥/ ١٣٩٦هـ.

٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ ـ المملكة العربية السعودية
رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠


المشرف العام
معالي أ. د. خالد بن محمد العنقري
وزير التعليم العالي، ورئيس مجلس إدارة دارة الملك عبد العزيز
مدير التحرير
عبد الله بن حمد الحقيل
هيئة التحرير
د. منصور إبراهيم الحازمي
عبد الله بن عبد العزيز بن إدريس
د. عبد الرحمن الطيب الأنصاري
د. عبد الله الصالح العثيمين
د. محمد السليمان السديس
الإشراف الفني والتنفيذ
مصطفى أمين جاهين
ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير
التحرير
، فاكس
٤٤١٧٠٢٠
الإدارة
٤٤١٢٣١٨
٤٤١٣٩٤٤
الفاكس :
٤٤١٢٣١٦
رقم الإيداع : ١٤/٠٠٨٢، بتاريخ ١٤١٤/١/٢٢هـ
ردمد : ٠١٤٨ـ١٣١٩

• آراء الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة •

- ترسل البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة، أو بالكمبيوتر على ألا تزيد على ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وأن يكون اسم الباحث رباعيًّا، وأن يذكر عنوانه مفصلاً.
- ترسل البحوث سريًّا إلى محكمين، ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها لمنهج المجلة.
- ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية، لا علاقة لها بمكانة الباحث.
- لن ينظر في البحوث غير المستوفية لشروط المجلة.
- لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• قيمة العدد •

السعودية: خمسة ريالات ـ الإمارات العربية المتحدة: سبعة دراهم

قطر: سبعة ريالات ـ مصر: سبعون قرشًا ـ المغرب: سبعة دراهم ـ تونس: سبعمائة مليم

خارج البلاد العربية: دولار للعدد

• الاشتراكات السنوية •

- ٢٠ ريالاً للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية. وفي البلاد العربية ما يعادلها.
- ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

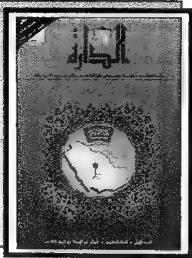
ترسل الاشتراكات بشيك
مصدق باسم
دارة الملك عبد العزيز
الرياض

• الموزعون •

- أبو ظبي: مكتبة المنهل — ٣٧٧٨ ابو ظبي — [illegible]٣٢٣
- دبي: مكتبة دار الحكمة — [illegible] دبي — ٢٢٨٥٥٢[illegible]
- قطر: دار الثقافة — ٣٢٣ الدوحة — [illegible]١٣١٨[illegible]
- البحرين: مؤسسة الهلال للتوزيع — ٢٢٤ المنامة — ٢٦٢٠٢[illegible]
- مصر: مؤسسة الأهرام للتوزيع — شارع الجلاء ـ القاهرة — ٧٥٥٥[illegible]
- تونس: الشركة التونسية للتوزيع — ٥ شارع قرطاج
- المغرب: الشركة الشريفية للتوزيع — [illegible] الدار البيضاء

في هذا العدد

في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد
في هذا العدد



● صورة الغلاف ●

دار السكـــــة

نشأتها.. أعمالها.. إدارتها

د./ ضيف الله يحيى الزهراني

• المقدمـــة •

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله .



أما بعد :

فلقد عـاشت الدولة الإسـلامية حيـاة اقتصادية حـافلة بمظاهر النشاط الاقتصادي المتعدد الجوانب، وكان عماد ذلك الاقتصاد هو القوة النقدية، وبفضل الله كانت النقود الإسلامية من أجود أنواع النقود في العالم. وكانـت تخضع في إصدارها لما كان عُرِفَ في مشرق العـالم الإسلامي بـاسم «دار الضرب»، وعُرِفَ في مغـربه بـاسم «دار السكـة»، وقد آثـرت اختيار عنوان «دار السكة» لهذه الـدراسة، لأن مصطلح السكة أعم وأشمل من مصطلح دار الضرب، فهـي تحمل معنى «النقــود»، وهي «الختم على العملـة»، وهي أيضًا «اسم للطـابع الـذي تطبع به النقـود» وأخيرًا أطلقت على «الوظيفة»، فصـار علمًا عليها في عُرف الدول، ونظـرًا لقلة الأبحاث ـ حسب علمي، والله أعلم ـ في هذا الميدان رأى البـاحث أنه لا بد من الكتابة

والمشاركة في إثراء علم المسكوكات، وخاصة دار السكة التي ينقصنا عنها كثير من المعلومات، لأن أغلب كتابات علماء المسكوكات كانت تنصب على التحليلات الجزئية والدقيقة للمسكوكات من الجوانب الفنية البحتة، لذا آثرنا الكتابة في موضوع (دار السكة: نشأتها، أعمالها، جهازها الإداري والفني)، ومن العنوان يتضح أن الدراسة قسمت إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول تناول نشأة دور الضرب منذ مرحلة التعريب، ولم تتناول الدراسة جميع الدور التي أنشئت وإنما كان الاقتصار على نماذج من بلدان العالم الإسلامي، للتدليل فقط على أصالة نشأة تلك الدور، أما القسم الثاني فقد اختص بعرض موجز عن أهم الأعمال التي كانت تقوم بها دور السكة، ولعل أهم أعمال دار الضرب هي إنتاج المسكوكات لسد احتياجات الدولة والأفراد على حد سواء، ولم نتوسع في هذا الجانب لأنه جانب فني بحت، وإنما آثرنا الإشارة إلى أهم ما تقوم به دار السكة من أعمال.

وكان القسم الثالث عن الجهازين الإداري والفني اللذين كانا يشرفان على دار السكة، فالجهاز الإداري كانت مهمته إدارية، من حيث الإشراف ومراقبة سير العمل، أما الجهاز الفني فهو الذي كان يعوّل عليه في إنتاج المسكوكات اللازم إصدارها، والجهازان الإداري والفني يكملان بعضهما بعضا ضمن مهمة واحدة.

وأرجو أن أكون قد وفقت، وما توفيقي إلا بالله.

** دار السكـــة ** [1]

«نشأتها ... أعمالها ... جهازها الإداري والفني»

استخدم المسلمون النقـود الأجنبية ـ الفارسية والرومـيـة ـ منـذ عهـد الرسول ـ ﷺ ـ حتى عهد الخليفة الأموي عبـد الملك بن مروان (٦٥هـ ـ ٨٦هـ/ ٦٨٤م ـ ٧٠٥م) الـذي أمر بإنشـاء دار لضرب النقود، وقبـل ذلك لم تُقـدم الـدولـة الإسلاميـة على سك النقود لعدم إمكانيـة استخراج المعادن النفيسـة من جهة، ومظنة نقاوة النقود الأجنبية من جهة أخرى، وبذلك فلم تقدم الدولة الإسلامية قبل عبد الملك بن مروان على إنشاء سلطة نقـدية مركزية. وكانت أول دار لسك النقود الإسلامية الفضية تلك التي أنشأها والي العراق الحجاج بن يوسف الثقفي بأمر من الخليفة عبد الملك بن مروان في عام ٧٧هـ/ ٦٩٦م [2]، فاتخذ الحجاج دار الضرب، وجمع فيهـا هيئة إداريـة وفنية متخصصـة في سك العملة، وشـدّد على الجهـاز الفني، وختم على أيـديهم [3] حتى يضمن جودة ونقـاوة للعملة الإسلامية الجديدة.

وقد تم تعريب النقود الإسلامية في عام ٧٧هـ/ ٦٩٦م، ويعد تعريب النقود خطوة إصلاحية جبَّارة وقفت في وجه نظامي النقدين البيزنطي والفارسي اللذين كانت لهما السيـادة المطلقة في التداول بين دول العالم آنـذاك. ثم أن سك العملة يُعد مظهرا يؤكد استقلال الدولة الإسـلامية سياسيا واقتصاديا وإداريا، وبذلك التعريب «بدأ عهد من الاستقرار المالي للدولة العـربية ـ الإسلامية فلم تعد نقود العرب تدور في فلك الدنانير البيزنطية أو غيرها أو ترتبط بأوزانها وأسعارها» [4]، فكـان ضرب الخليفة عبـد الملك للنقود ضرورة حتميـة ليجد لـدولته الاستقـرار السياسي والاقتصادي، وليس هذا مجال الخوض في أسبـاب ذلك التعريب لأنه سبق إلى ذلك من أوضحه شرحًا وتفصيلا [5].

ومن خلال ما تقدم نستنتج أن الدولة الإسلامية ممثلة في شخص الخليفة أنشأت محلا لضرب النقود يسمى «بدار الضرب، ورتبوا له من الفعلة والعمال والموظفين ما يلزم للقيام بالضرب، وجعلوا لهم أجورا، وتقطع من قيمة المضروبات» [٦] ـ أي المسكوكات ـ وكانت السكك تعمل في عاصمة الخلافة (دمشق)، وهذا يعني أن أول دار لسك النقود الذهبية كانت في دمشق عاصمة الدولة الأموية.

وقد تمتعت مدينة واسط العراقية بحق ضرب النقود الفضية من عهد ولاية الحجاج حتى نهاية الربع الأول من القرن الثاني الهجري، وكانت نقودها من أجود النقود وأنقاها، وخاصة ما عُرف منها بالهبيرية [٧]، والخالدية [٨]، واليوسفية [٩]، وكانت آخر دار لضرب النقود في الدولة الأموية في جزيرة ابن عمر، وفي مدينة حران، وهما في أقصى جنوب تركيا الآن [١٠].

وخلال العصر الأموي تمتعت مصر بحق ضرب النقود الذهبية بجانب حاضرة الخلافة دمشق [١١]، وإذا ما انتقلنا إلى الشمال الأفريقي خلال مرحلة تعريب النقود فإننا نجد أن دار الخلافة قد منحت الولاة حق إصدار النقود على الطرز الإقليمية حتى تم التعريب النهائي للنقود، وصدر أول دينار إسلامي خال من التأثيرات الأجنبية ضرب أفريقية في عام ١٠٢هـ/ ٧٢١م [١٢]، أما الدراهم فقد تم تعريبها في عام ١٠٤هـ/ ٧٢٣م، والفلوس في عام ١٠٨هـ/ ٧٢٧م، وقد عربت هذه النقود في دار أنشئت لهذا الغرض في مدينة قرطبة الأندلسية [١٣]. ولقد اتبع الأمويون النظام المركزي الصارم في ضرب النقود، ومن هنا جاءت نقودهم صافية نقية من التزييف.

وفي العصر العباسي أمر أول الخلفاء عبد الله بن محمد السفاح (١٣٢هـ ـ ١٣٦هـ/ ٧٤٩م ـ ٧٥٣م) بإنشاء دار جديدة لسك النقود في مدينة

الأنبار [١٤]، ثم أنشأ الخليفة أبو جعفر المنصور (١٣٦هـ-١٥٨هـ/ ٧٥٣م-٧٧٤م) دارا أخرى لسك النقود في مدينة الهاشمية العراقية [١٥]، وفي عهد الخليفة هارون الرشيد (١٧٠هـ-١٩٣هـ/ ٧٨٦م-٨٠٨م) أنشئت داران جديدتان لضرب النقود في مدينتي السلام (بغداد)، والمحمدية من أعمال الري [١٦]، وأنشأ الخليفة المأمون (١٩٨هـ-٢١٨هـ/ ٨١٣م-٨٣٣م) دارا لسك العملة في مدينة مرو من أعمال خراسان [١٧]. وفي اليمن أنشأ محمد بن خالد البرمكي بأمر من الخليفة هارون الرشيد دارا لسك النقود بصنعاء، وكانت هذه الدار في الموضع الذي يقال له سوق التبانين، وكانت لها أبواب بالعقود الكبار، وكانت دارا واسعة، وقد بقي من عقود دار الضرب عقدان إلى سنة سبع وأربعمائة [١٨]، واستمرت دار الضرب في صنعاء تمارس دورها حتى نهاية عصر الخليفة المتوكل (٢٤٧هـ/ ٨٦١م)، وكان ابن الحباب يشرف عليها بأمر من والي اليمن جعفر بن دينار لما قدم اليمن في عام ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م [١٩].

ويبدو أن بني المكرم لم يهتموا بدار الضرب بصنعاء، وأنشئوا دارا لسك العملة في عدن منذ عام ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م [٢٠]. إلا أن دار الضرب في مدينة صنعاء قد أعيد فتحها في العصر الأيوبي باليمن على يد الملك الناصر أيوب بن طغتكين في سنة ٦٠٤هـ/ ١٢٠٧م. ويعد الملك المعز إسماعيل بن طغتكين أول من أسس من الأيوبيين دورا لسك النقود في اليمن في كل من زبيد، وتعز، وعدن، ابتداء من عام ٥٩٤هـ/ ١١٩٧م [٢١].

وإذا ما عدنا إلى مصر خلال العصر العباسي الزاهر نجد أن اسمي مصر والعراق قد ظهرا على السكة كمكان لدار الضرب منذ عام ١٩٩هـ/ ٨١٤م في عهد الخليفة المأمون [٢٢]، واستمرت دار السكة في مدينة الفسطاط تمارس دورها النقدي حتى قيام الدولة الفاطمية سنة ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م فأنشأت دارا

جديدة في القاهرة [٢٣] التي اختطها القائد جوهر الصقلي، وقد ورد اسم القاهرة على النقود منذ سنة ٣٦٤هـ/ ١٠٠٣م [٢٤].

وننتقل بحديثنا إلى المشرق الإسلامي لنقف على نشأة بعض دور الضرب الجديدة، ففي العراق أنشأ الخليفة المعتصم بالله (٢١٨هـ - ٢٢٧هـ/ ٨٣٣هـ - ٨٤٢م) دارا لضرب النقود، لأنه عمل على نقل عاصمة الخلافة من بغداد إلى سامراء [٢٥]. وقد منح العباسيون أقاليم الدولة المترامية الأطراف الحق في إنشاء دور لسك النقود فانتشرت هذه الدور في المشرق الإسلامي في المدن والأقاليم مثل مرو، وبلخ، ونيسابور، وسمرقند وبخارى، والشاش، وأرمينية، والجزيرة العراقية، وقد ترتب على هذا التوسع الكبير تدهور جودة النقود الإسلامية، وتفشي زيفها.

ويذكر المقريزي أن الغش قد فشا «في الأمصار أيام دولة العجم من بني بويه وبني سلجوق» [٢٦]، وهذا يدل على أن العباسيين اتبعوا نظام اللامركزية في ضرب النقود، بخلاف الدولة الأموية التي اتبعت النظام المركزي الصارم، فلم تتوسع في إنشاء دور الضرب، فجاءت نقودها على أفضل عيار [٢٧].

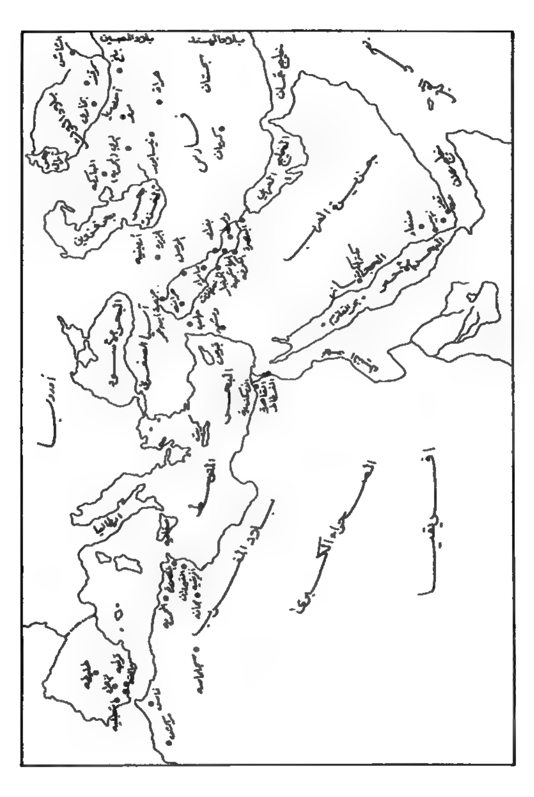
وإذا انتقلنا مرة أخرى إلى مصر وبلاد المغرب والأندلس، نجد أن مصر إبان العصر الأيوبي، قد أنشأت دارين للضرب: واحدة افتتحها صلاح الدين الأيوبي (٥٦٤هـ - ٥٨٩هـ/ ١١٦٩م - ١١٩٣م) في الإسكندرية، والأخرى افتتحها السلطان الكامل (٦١٥هـ - ٦٣٦هـ/ ١٢١٨م - ١٢٣٨م) لضرب الفلوس في الفسطاط [٢٨]، هذا فضلا عن الدارين السابقتين للعصر الأيوبي - وهما الدار الآمرية بالقاهرة نسبة إلى الخليفة الفاطمي الآمر (٤٩٥هـ - ٥٢٤هـ/ ١١٠١م - ١١٣٠م)، والأخرى هي دار الضرب القاهرية [٢٩]. التي يعود تأسيسها إلى العصر الفاطمي -.

ومارست دار الضرب بالقاهرة دورها الريادي في سك العملات خلال العصر المملوكي بأكمله (٦٤٨هـ ـ ٩٢٣هـ/ ١٢٥٠م ـ ١٥١٧م)، حتى جاءت أيام السلطان الظاهر برقوق (٧٨٤ ـ ٧٩١هـ/ ١٣٨٢ ـ ١٣٨٩م) فأنشأ دارا لضرب العملات النحاسية من الفلوس في مدينة الإسكندرية [٣٠].

وفي شمال أفريقية أنشأ الأغالبة بتونس (١٨٤هـ ـ ٢٩٦هـ/ ٨٠٠م ـ ٩٠٩م) دارا لسك النقود في مدينة القيروان [٣١]، وقد ضربت الدولة الأغلبية النقود في عدة مدن منها : المحمدية، ومجانة، وكذلك أنشأ الأغالبة دارا لسك النقود في صقلية [٣٢]. وجميع هذه الدور كانت تساعد الدار الرئيسة في القيروان بسد احتياجات الدولة والأفراد من العملات المتنوعة، وهذا تقليد سارت عليه الدولة الإسلامية في جميع أرجائها، فقد كانت تلجأ إلى افتتاح دور لصناعة السكة مساعدة للدور الرئيسة الواقعة في دار الخلافة.

وعندما استولى الفاطميون على القيروان حاولوا التقليل من دورها الحضاري فعملوا على تقليص ضرب النقود فيها، وأنشئوا لذلك دارا جديدة في مدينة المنصورة استحدثها المنصور بن القائم بن المهدي سنة ٣٣٧هـ/ ٩٤٨م [٣٣].

ولعل السبب المباشر هو القضاء على جهود الدولة السنية، وبسط هيمنة الشيعة وفكرها ومعتقداتها في جميع الأمور. وفي بلاد المغرب أنشأ الأدارسة (١٧٢هـ ـ ٣٧٥هـ/ ٧٨٨م ـ ٩٨٥م) دارا لسك النقود في مدينة فاس [٣٤]، وكذلك أنشأت دولة بني مدرار (١٤٠هـ ـ ٣٥٤هـ/ ٧٥٥م ـ ٩٦٥م) دارا لسك النقود في مدينة سجلماسة [٣٥]، وأنشأ الأمير يوسف ابن تاشفين دارا لضرب النقود في مدينة مراكش في سنة ٤٦٤هـ/ ١٠٧٢م [٣٦]. وكذلك أنشأ حكام الأندلس مجموعة من دور الضرب المساعدة لدار الضرب الرئيسة في قرطبة أمثال مدينة الزهراء، وإشبيلية، ومالقة، وطليطلة. انظر الخريطة المرفقة شكل (١).



● أهم مدن الضرب في الدولة الإسلامية ●

المصدر: الباحث

وبعد هذه العجالة المختصرة عن نشأة دور السكة في العالم الإسلامي ، فإننا نود تسجيل ما يلي :

أولاً : لم يكن الهدف هو الاستقصاء الكامل لجميع دور الضرب في الدولة الإسلامية ، فهذا يتطلب جهدا ووقتا طويلا ، وإنما أردنا من ذلك فقط التأصيل الحضاري ، لنقف على استقلالية دور الضرب ، وبُعدها عن التأثيرات الأجنبية ، خاصة تلك التي أنشئت في حواضر الدولة الإسلامية الكبرى ، والأمر الذي لا ننكره أن الدولة الإسلامية أفادت خلال القرن الأول الهجري من دور الضرب الإقليمية ، فأبقت عليها خلال تلك المرحلة لكي تؤدي دورها في ضرب النقود الإسلامية . ولكن عندما توسعت الدولة الإسلامية وامتلكت القدرة على استغلال مناجمها الثمينة ، وتوفرت لديها اليد الفنية المدربة فإنها لم تتردد في تعريب النقود تماما ، وتخلصت نهائيا من التأثيرات الأجنبية .

ثانيًا : أن نظام المركزية في ضرب النقود الذي اتبعه الأمويون قد زاد من قوة العملة الإسلامية ، ومكنها من منافسة العملات الأجنبية . وعندما سمحت الدولة العباسية بافتتاح العديد من دور الضرب في أقاليم الدولة المختلفة ، وتنازلت عن الإشراف المباشر عليها اهتزت قيمة النقود ، وأصابها الخلل ، واتضح زيفها ، وأصبح مشكلة تعاني منها الدولة الإسلامية فيما بعد ، وخاصة من بداية العصر البويهي ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م .

ثالثًا : لاحظنا من خلال العرض السابق أن لكل دولة إسلامية دارا رئيسة أو دارين لضرب النقود تقع في العاصمة ، ثم بعد ذلك قد تلجأ بعض الدول إلى إنشاء دور ضرب أخرى في أنحاء متفرقة من الدولة ، وهذا الإجراء لجأت إليه بعض الدول لكي توفر النقود اللازمة للنفقات العامة والخاصة ولتلبية احتياجات الأفراد والتّجار من العملات المتنوعة وبكميات تتناسب وقوة الدولة المالية .

رابعًا : اقتضت سنة التطور والارتقاء والتخصص افتتاح دور جديدة لضرب نوع من العملات، فكانت دور الضرب الرئيسة في العواصم متخصصة في إنتاج العملات الذهبية، ولم يكن التخصص على إطلاقه، وإنما في عمومها كانت متخصصة كتلك الدور التي أنشئت في العواصم أيضا لضرب العملات النحاسية لحاجة الدولة المتزايدة لهذا النوع من النقود، وقد يعطي هذا مؤشرا إيجابيا حيث إنه يدل على نمو الازدهار التجاري وتوسع أعمال التجارة الداخلية والخارجية.

أعمال دار السكة :

لعل أهم أعمال دار السكة على الإطلاق هو ضرب العملات المتنوعة من الذهب والفضة والنحاس، والمتعددة حسب الكم الذي تريده الدولة، ويتم سك العملات من خلال ثلاث مراحل هي :

(١) وجود خامات السكة.

(٢) إعداد السبائك.

(٣) وجود قوالب السك.

فإذا ما أردنا الحديث عن خامة السكة نجدها تتوفر عن طريق ثلاثة مصادر هي :

(١) ما تحصل عليه الدولة من مناجم التعدين سواء عن طريق معادنها الخاصة بها، أو عن طريق شراء المعادن الخام من مصادرها التعدينية [٣٧].

(٢) ما يتوفر للدولة من النقود التي يعاد سكها سواء كانت مزيفة، وتريد الدولة القضاء عليها، أو أن الدولة تريد إصلاحا في نمط السكة، وعيارها وأوزانها،

وهـذا ملحـوظ حيث إن أي دولـة تأتي إلى الحكـم تعمل على تـرسيخ مبـادئ وجودهـا وكيانها عن طريق ضرب العملات الجديـدة حسب المواصفات التي تريدها.

(٣) ما تحصل عليه دار الضرب من خامات السكة عن طريق التّجار.

أما عن إعـداد سبائك النقود، فكانت تمر بخطـوات تقنية تكفل لها الجودة، واستمـرارية التعـامل. وقـد اتبع المختصون بـدار الضرب طـرقا علميـة لفصل المعـادن الثمينـة وتنقيتها مـن جميع الشوائب لتصبـح على العيار المطلـوب بـدار الضرب، وكان لكل من الذهـب والفضـة والنحاس طريقة خاصـة نعرضها على النحو التالي:

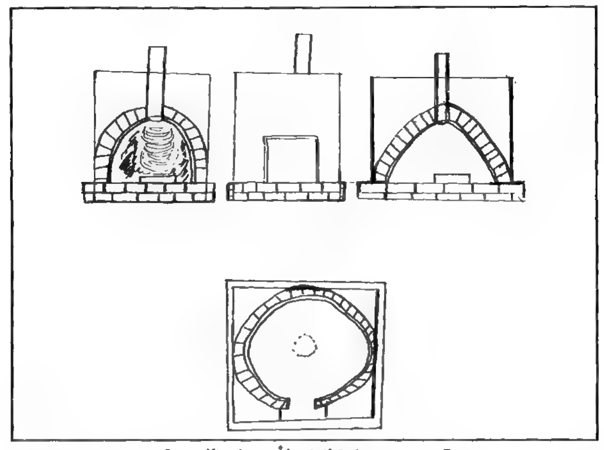
أولاً: إعداد سبائك الذهـب:

يتم إعـداد سبائك الـذهب عن طريق الطبخ أو التصعيد [٣٨]، أو التعليق [٣٩]، وتتلخص طريقـة السبك هذه في إحضار خام الذهـب، ووضعه في قدر «مـدورة الأسفل مقببـة، واسعـة البطـن، منخـرطـة الـرأس، وتكـون من طين صليب» [٤٠]، وتـوضع على «تنور مـربع، وأعلاه مـدور مساحتـه ذراع وكف طـولا، وعـرضـه ذراع واحـدة» [٤١]، والبـــاب في العــرض مساحتـــه شبر ونصف [٤٢]، انظر شكل (٢). وهذا التنور لا يختلف إلا قليلا عن الأتون الذي تحدث عنه ابن بعرة بقوله: «تبنى قبة داخلهـا مدور، وخارجها مربع مساحتها ٤ × ٤ أشبار، ويكـون لها باب كباب الفـرن .. وتكون أرض القبة مـرتفعة عن الأرض مقدار مدماكي طوب [٤٣]، انظر شكل رقم (٣)، وقـد عُرف عند علي بن يوسف الحكيم بـ «أتون الشجيرة» [٤٤]، وهناك طرق متعددة لسبك الذهب وتخليصه مـن الشوائب المعدنيـة العالقـة به، وتلك الطـرق و إن اختلفت إلا أن نتيجتهـا واحدة وهـي الحصول على ذهب خـالص العيـار، فقـد ذكر الهمـداني

طريقة التصعيد بقوله : «يعمد إلى الزاج الأبيض المرتكي، والحاري من حارة يام أو وضع الشب، ويطحن الملح، ويعمد إلى الآجور الأصفر فيدق وينخل، ويكال» (٤٥)، كيلا متساويا من جميع الأصناف ثم يوضع في التنور مع خليط الذهب والفضة (٤٦)، وذكر ابن بعرة أنه «يؤخذ أربعة أقداح بأوزان متساوية في كل واحد منهم من الذهب والفضة والتراب والنخال والطين مساو للآخر، وعلق الجميع في وقت واحد» (٤٧)، بينما يذكر الحكيم بأن هناك طريقتين لسبك الذهب هما : عن طريق الأحجار، والآخر عن طريق الأمزاج .

● رسوم توضيحية وقطاعات لقدور تصعيد الذهب ●

المصدر: الهمداني: الجوهرتين العتيقتين ١٠٠/ ١٠١



● رسوم توضيحية وقطاعات لأتون تعليق الذهب ●

المصدر: ابن بعره: كشف الأسرار العلمية، ٦٥.

«فالذي هو بالأحجار يكون بأن يؤخذ الذهب الممزوج بالفضة فيرقق حتى يأتي صفائح رقاقا، وتفرش له فرشة من دقائق الآجر إلا الحجر الجل ويظهر المخلوط بالملح مناصفة . . . وقد يعمل أيضا هذا العمل بالشب والملح». أما الطريقة الثانية فهي «أن يضاف إلى الذهب المخلوط بالفضة شيء من النحاس ويسبك الكل ويطعم بالكبريت الأصفر، فإن الذهب يخلص من الفضة ويبقى خالصا والأول أجود» (٤٨)، لأنه يمكن بعد ذلك تخليص الفضة من مخلوط الآجر والحجر والملح. هذه الطرق الثلاث متباينة من حيث المواد، ولكنها تتفق في أن الجميع أكدوا ضرورة إشعال النار تحت قدور التعليق المرة تلو المرة، وكلما زدته تعليقا خرج الذهب الجيد في المرة الثانية أعلى من الأولى، وهكذا كلما وضعته على شدة النار وقوتها كلما خرجت بعيار ثابت التعليق (٤٩).

وهذه الطرق قد عبر عنها حسين عبد الرحمن، وعبد الرحمن فهمي «بالطريقة الجافة أو طريقة التجفين» (٥٠)، وبعد هذه الطرق التي ذكرناها آنفا لا بد من عمل تصفية نهائية للذهب لجواز سكه فنجعل السبيكة في قدح فخار أحمر عبر عنه الحكيم «بالكوجل» الذي كان يصنع خاصة ليصهر فيه الذهب والفضة، وقيل بأنه مصنوع من دقاق العظم والجص (٥١)، ويوضع ملح مدقوق بماء عذب، «ويوقد عليها الأتون ليلة ثم تخرج» (٥٢) سبائك الذهب جائزة للسك والختم عليها.

ثانيًا : إعداد سبائك الفضة :

مرت عملية تنقية معدن الفضة بمراحل علمية ذكرها الهمداني باسم «الإخلاص»، وذكرها ابن بعرة باسم «التصفية»، وسماها الحكيم بـ «التخليص»، وقد اتفق الهمداني وابن بعرة في عملية خلاص الفضة من الشوائب عن طريق جعل الفضة في بوطة (٥٣)، مقعرة، يوضع عليها نصف جير مطفى، ونصف رماد نقي، وتعجن بقليل من الماء، ثم رطل رصاص إذا كان وزن الفضة المراد سبكها (٣٠٠) درهم و (٧٠٠) درهم نحاس، ثم توضع على الفحم وينفخ بالكير أو بمنفاخ الروباس (٥٤)، ويستمر في شدة النفخ، إلى أن يحترق النحاس والرصاص إلى أن تصير فضة خالصة، فتخرج من الإناء وتطرق على السندان بالمطرقة ليختبر جودتها (٥٥)، انظر شكل (٤). أما الحكيم فقد ذكر طريقة تختلف في مؤداها وتتفق في تنفيذها مع ما ذكره الهمداني وابن بعرة، فقال : «فإذا شككت في حجرها فدقه واجعله بالوزن في كوجل، واجعل معه قدر الربع من بورق زجاجي ورصاص، وأوقد عليها بنار الفحم والكير قدر ساعتين أو ثلاث» وذكر طريقة لتنقيتها من الرصاص «بأن يصنع كوجل ثلثه عظم وثلثاه جص ويشد عليها بالنار، فإن الكوجل يشرب الرصاص

ويقله . . . وتبقى الفضـة لا شيء فيها»[٥٦]، أما صفة جلائهـا بعد سبكها، فتحمى ثم تطفأ في خليـط من الملح وعصير الليمـون، فـإذا ظهـر بيـاضهـا، صفيت بالرمل الناعم، ويختم عليها[٥٧].

وقد ذكر الهمداني أن أشهر مخلصي سبائك الذهب والفضة هم المصريون فهم أقدر الناس وأعلمهم بفنون سباكة المعادن الثمينة[٥٨].

● رسوم وقطاعات توضيحية لاخلاص الفضة ●

المصدر: ابن بعره: كشف الأسرار العلمية، ٧٧/ ٨١

ثالثًا : إعداد سبائك النحاس :

لم ينل النحاس الأحمر، أو البرونز المصنوع من النحاس الأحمر والقصدير العناية والاهتمام من قبل دار الضرب، فقد كان الاهتمام منصبا على السكة الرئيسة من الذهب أو الفضة، ولم تذكر الكتب المتخصصة ما يمكن ذكره عن تجهيز النحاس كعملة ذات قيمة، «ولم يستنفد الضراب كثيرا من الوقت في إنتاج هذه الفلوس» [٥٩]، وكل ما وصلنا من معلومات عن إعداد سبائك النحاس هو ما ذكره القلقشندي بقوله : «أن يسبك النحاس الأحمر حتى يصير كالماء ثم يخرج فيضرب قضبانا ثم يقطع صغارا، ثم ترصع وتسك بالسكة» [٦٠]، وهذا يعني صهر النحاس في أفران خاصة، وتشكيله قضبانا لتقطع من أجل سكه عملة عليها .

وبعد هذا العرض عن تجهيز سبائك النقود لا بد لنا من الوقوف على أهم الطرق التي ينبغي أن تكون عليها السبيكة التي ستطبع بالقالب .

وهناك أيضًا طريقتان لإعداد السبائك الذهبية والفضية لسك العملة :

أ ـ فالأولى هي السبائك المطروقة .

ب ـ والثانية هي السبائك المصبوبة .

وينبغي أن نعرف «أن إعداد السبائك بالطرق في دور السك الإسلامية كان يدويًا خالصًا في عصر لم تعرف فيه الآلة التي تدفعها قوى محركة ميكانيكيًا»[٦١]، فلذلك كان المعوّل عليه في ترقيق القضبان الذهبية هو المطرقة والسندان، وكان الذهب الخالص المقدر العيار يصب في قوالب مخصصة لعملة على هيئة قضبان ليتم تقطيعها حسب الحاجة إلى قطع دائرية، ولم يمتدح عبد الرحمن فهمي طريقة السبائك المطروقة قائلا : «ولكن هذه العملية بطيئة

بطبيعتها لأن القضبـان المعدنيـة تعود إليها صـلابتها بعـد أن تبرد بمضي الوقت وأثناء الطرق، ومن ثم فهي في حاجـة إلى تسخين من حين لآخر حتى تعود إليها ليونتها» [٦٢]، وهذه الطريقة غير مرغوبة لسببين هما :

(١) أنها أكثر تكلفة، سواء من ناحية الجهد أو الوقت.

(٢) أنه يتخلف عنها مواد تالفة (نفايات) نتيجة لكثرة الاستخدام، وهذا قد يؤدي إلى سبك هذه النفايات مرة أخرى.

أما طـريقة الصب، فهي طريقـة عملية واقتصـادية، وقد علّل عبـد الرحمن فهمي [٦٣] أهميتها بما يلي :

(١) تماثل واضح في السمك والشكل والوزن بين القطع المصبوبة.

(٢) استدارة دقيقة مع عدم ظهور أثر للقص في محيط العملة.

(٣) التقابل بين مركز الوجه مع مركز الظهر في القطعة الواحدة.

(٤) خشونة سطح القطعة الذهبية، يصعب طمس معالمه بالطرق.

(٥) وجود أجزاء متقابلة في القطعة الواحدة خالية من الكتابات.

(٦) وجود بعض أجزاء غائرة في حواف القطعة نتيجة التصاق «رايش» من معدن الذهب علق بالأجزاء المحفورة في القالب.

وبهذا يتضح لنا «أن طـريقة الصب هي أسرع الطرق وأسهلهـا للحصول على إنتاج أوفر وأكثر عددا من طـريقة الطرق والتصفيح، ولا شك أن زيادة الإنتاج أمر يهم الحكام لرواج السكة بأسمائهم لتثبيت سلطانهم، أو لتنشيط العمليـات التجاريـة في الدولـة، كما أن سك الدنانيـر من نـاحيـة أخـرى وسيلـة رئيسـة للحصـول على أكبر ربـح ممكـن من عمليـة السك» [٦٤].

أما عن قوالب السك فقد تحدّث عنها عبد الرحمن فهمي أجمل حديث، وقد أعطاها من الدراسة ما تستحق، فقد قال في ذلك : «إن قوالب السك كانت توجد بكثرة عن طريق صبها عن نسخة أصلية محفورة حفرا مباشرا، ويمكن أن نسمي هذه النسخة الأصلية القالب الأم»، وأشار فهمي إلى أن قوالب السك تنقسم إلى قسمين :

(١) القوالب المحفورة مباشرة :

وهذه الطريقة تعد أفضل الطرق لضرب السكة، لأنها تساعد على إبراز الكتابات على السكة بشكل واضح، فضلا عن أنها تعطي لنا كتابات ذات حروف محددة تماما. ويبدو أن الانتفاع بالقوالب المحفورة على الحديد أو البرونز كان محدودا لعدة أمور منها :

أ ـ عدم تحملها للضرب الشديد المستمر لإنتاج أعداد كثيرة من النقود.

ب ـ صعوبة توفير عدد كبير من القوالب دفعة واحدة، لعدم وجود الأيدي العاملة الفنية المدربة.

جـ ـ إذا حدث خطأ في الحفر، فعلى النقاش ترك القالب نهائيا، والحفر في قالب آخر.

وبذلك يتضح أن طريقة الحفر المباشر طريقة صعبة، وبطيئة، وهذا حتم على المختصين بدار الضرب إيجاد طريقة أخرى.

(٢) القوالب المصبوبة :

وهي الطريقة البديلة للقوالب المحفورة، فيعد قالب الصب من معدن الرصاص أفضل من طريقة الحفر المباشر لعدة أمور منها :

أ ـ سهولة الحفر على الرصاص، بخلاف الحفر على الحديد أو البرونز.

ب ـ عند وجود الخطأ في نقوش السكة يمكن إعادة صهر معدن الرصاص، ثم إعادة الحفر عليه مرة أخرى.

جـ ـ أدى استخدام قوالب الرصاص إلى إنتاج قوالب أخرى من طينة لدنة، وقد كانت هذه الطينة الفخارية تجفف، ثم تحرق، وتصبح قالبا مشتقا من القالب الأصلي المحفور، فكانت طريقة الصب مفضلة في إنتاج المسكوكات بأعداد وفيرة تتناسب وحاجة الدولة الإسلامية إليها [٦٥].

ومن أعمال دار الضرب إنتاج السكك :

والسكة من المصطلحات المرادفة للنقود، فقد ذكر الرازي أن «سكة الدراهم هي المنقوشة» [٦٦]، والسكة التي نقصدها هنا هي القوالب المصنوعة من الحديد التي تحفر عليها نصوص النقود المراد كتابتها على الوجه، والأخرى على القفا بشكل مقلوب، فتختم على الدنانير والدراهم والفلوس المتعامل بها بين الناس [٦٧]. وكانت السكك تصنع في دار الضرب في عاصمة الخلافة، ثم يبعث بها إلى بقية المدن والأقاليم لاستعمالها في إنتاج النقود [٦٨]، انظر شكل (٥).



●وجها القالب الأصلي (القالب الأم) لطبع القوالب المشتقة عليه●

المصدر: عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية لوحة (١٠٠)

ومن أعمال دار الضرب إنتاج الصنج :

والصنج عبارة عن «أقراص مستديرة محددة الوزن، وتحمل كتابات بارزة تشير إلى الخليفة أو الحاكم الذي أمر بصنعها، واسم النقد الذي يعبرّ عليها لضبط وزنه، ويحمل بعضها آيات قرآنية تشير إلى الوفاء وعبارات دعائية للخليفة» (٦٩)، ويعد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥هـ ـ ٨٦هـ/ ٦٨٤م ـ ٧٠٥م) أول من استخدم الصنج في ضبط جودة النقود، فأمر بصنعها من الزجاج داخل دار الضرب بدمشق ثم بعث بها إلى الولاة في الأقاليم لاستخدامها في أوزان العملات (٧٠)، وكانت الصنج تصنع في دار الضرب أول الأمر، ثم لما توسعت أعمال دار الضرب أنشئت دار خاصة سميت بدار «العيار»، منذ العصر الفاطمي وكذلك خلال العصر المملوكي (٧١).

ومن مهام دار السكة توفير مورد مالي لبيت المال :

فقد كانت الدولة الإسلامية منذ عهد الخليفة عبد الملك بن مروان تأخذ أجرا زهيدا على ضرب النقود، يسمى «ثمن الحطب وأجر الضرّاب» (٧٢)، فقد حدده عبد الملك بـ ١٪ أي درهم عن كل (١٠٠) درهم، ونجد أن دخل دار الضرب كان ضمن قائمة الموارد المالية التي عملها الوزير العباسي علي بن عيسى لسنة ٣٠٦هـ/ ٩١٨م. وكان مبلغها ٦٠,٣٧٠ دينار في السنة (٧٣)، وعندما حلّ العجز المالي بالدولة الإسلامية اتجهت إلى تضمين دار الضرب لمن يدفع أموالاً مقدرة لبيت المال وهو يستوفي استحقاقاته من خلال دار الضرب، وظهرت عادة الضمان هذه منذ العصر البويهي (٣٣٤هـ ـ ٤٤٧هـ/ ٩٢٨م ـ ١٠٥٥م) (٧٤)، وانتشر الضمان في بقية أجزاء الدولة الإسلامية، فنجد ابن المجاور يحدثنا عن مبلغ ضمان دار الضرب في زبيد باليمن خلال العصر الأيوبي والذي قدر بمبلغ (١٣,٠٠٠) دينار في السنة الواحدة (٧٥)، ثم انتشرت ظاهرة

دار الضرب بشكل مفزع منذ بداية العصر المملوكي وبالتحديد من سنة ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م، فقد سوّل بعض الأمراء لبعض سلاطين المماليك «حب الفائدة، فضمن ضرب الفلوس بمال قرره على نفسه» [٧٦]، ولسنا هنا بصدد عرض مبالغ ضمان دار السكة، ولكن أردنا التأكيد على أن دخلها كان يعود إلى بيت مال المسلمين، وعُدَّ ذلك من مهام دار الضرب وينبغي توفيره بالطرق التي تريدها الدولة.

ومن مهام دار السكة تنفيذ ومتابعة التطورات الجديدة في سك العملات :
فقد عنيت دار الضرب بتنفيذ ما يصدر إليها من دار الخلافة من تعليمات بشأن التجديدات اللازمة في المسكوكات سواء من حيث الاهتمام بالعيار وجودته، أو من حيث غش العملات، ثم أيضا متابعة التطورات الفنية مثل استدارة القطعة أو تربيعها أو إضافة هوامش جديدة أو من حيث الكتابات التي تحمل الآيات القرآنية، واسم الخليفة وعماله ووزرائه، وأسماء مدن الضرب، وتاريخه.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد أن النقود الإسلامية منذ تعريبها على يد الخليفة عبد الملك بن مروان سنة ٧٧ هـ/ ٦٩٦م كان لها مركز وجه وهامش، ثم مركز ظهر وهامش. وكتب على مركز الوجه (لا إله إلا الله وحده لا شريك له) وكتب على الهامش (محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)، وكتب على مركز الظهر (الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد) وعلى الهامش (بسم الله ضرب هذا الدينار سنة سبع وسبعين). وتطور النظام فأضيف إليه معلومات جديدة في العصر العباسي الأول وبالتحديد منذ خلافة المهدي (١٥٨هـ ـ ١٦٩هـ/ ٧٧٤م ـ ٧٨٥م)، الذي أمر بكتابة اسمه على النقود الفضية [٧٧]، ثم كان تطور آخر مهم في عهد هارون الرشيد (١٧٠هـ ـ ١٩٣هـ/ ٧٨٥م ـ ٨٠٨م) حيث أمر هذا بأن يكتب اسمه واسم ابنه أو ألقابهما

على النقود الذهبية، وأن تكتب أسماء ولاته في الأمصار الأخرى (٧٨)، وتتابعت التجديدات والتطورات في عهد الخليفة المأمون (١٩٨هـ ـ ٢١٨هـ / ٨١٣م ـ ٨٣٣م) حيث أمر بكتابة أسماء مدن الضرب، وأمر بإضافة هامش آخر حول هامش تاريخ الضرب، وهو آية قرآنية نصها ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله﴾، وكذلك أمر بإكمال البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم)، وأمر بإكمال الآية الكريمة (محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون) (٧٩)، ومنذ عهد الخليفة المعتمد (٢٥٦هـ ـ ٢٧٩هـ / ٨٦٩ م ـ ٨٩٢م) ظهر الهامش غير المحدد (٨٠)، وفي العهد البويهي ظهرت زيادة في ألقاب الأمراء مثل (معز الدولة، وعماد الدولة، وركن الدولة)، ثم ازداد الإكثار من الألقاب خلال العصر السلجوقي (٨١)، وفي العهد الإليخاني (٦٥٤هـ ـ ٧٣٦هـ / ١٢٥٦م ـ ١٣٣٥م)، تم تغيير الآية القرآنية (محمد رسول الله . . .) الآية بآية أخرى هي ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء﴾، وأحيانا لم تكتب الآية (لله الأمر من قبل . . .) الآية.

وعملت الدولة الفاطمية بمصر على القضاء على خصائص النقود العباسية، وضربت نقودا تحمل الصبغة الشيعية، فكانت نصوص نقودهم على النحو التالي:

في الوجه :

(١) [محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون].

(٢) [وعلي أفضل الوصيين ووزير خير المرسلين].

(٣) [لا إله إلا الله محمد رسول الله].

وعلى الظهر :

(١) [بسم الله ضرب هذا الدينار بمصر سنة ثمان وخمسين وثلثمائة].

(٢) [دعا الإمام معد لتوحيد الإله الصمد].

(٣) [المعز لدين الله أمير المؤمنين].

وبنهاية الدولة الفاطمية سنة ٥٦٧هـ/ ١١٧١م وبداية العصر الأيوبي انتهت المظاهر الشيعية على النقود، وحلّ محلها شعار أهل السنة، واستمر ذلك حتى نهاية العصر المملوكي ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م، وخلال تلك الفترة تخللت العملات بعض مظاهر التطور مثل كتابة اسم الخليفة العباسي المقيم بالقاهرة، واستمر ذلك إلى عهد السلطان قلاوون (٦٧٨هـ ـ ٦٨٩هـ/ ١٢٧٩م ـ ١٢٩٠م) فحل اسم الأسرة السلطانية محل اسم الخليفة، وأضاف عبارة (الله ـ وما النصر إلا من عند الله)، وقد تميّزت نقود الظاهر بيبرس (٦٥٨هـ ـ ٦٧٦هـ/ ١٢٦٠م ـ ١٢٧٧م)، برنكة السبع [٨٢]، ويرى الباحث أن هذه الأمثلة كافية للتدليل على مهام دار الضرب حيال التجديد في سك العملات.

وبعد هذا العرض عن أهم وأبرز مهام دار السكة يتصح لنا أنها اضطلعت بمهام جسام من تجهيز النقود والسكة لسد احتياجات الدولة، ثم حاجة الناس وخاصة التجار منهم إلى تأمين العملات الجديدة حسب رأي دار الخلافة، مع تأمينها لمخزونات المعادن الثمينة (كالذهب، والفضة، والنحاس).

إدارة دار السكة : ديوان دار الضرب :

نظراً لتعدد الوظائف والمهام التي كانت تقوم بها دار السكة فكان لا بد من وجود جهاز إداري وفني يؤدي تلك المهام الموكولة إليها، وهو يتألف من عدد من الموظفين لكل واحد منهم عمله الخاص يشرف عليهم جميعا ديوان الضرب[٨٣]، وقد استمر هذا الديوان يمارس نشاطه حتى نهاية العصر المملوكي

فكـان يشرف على عدد كبير من الموظفين يسمـون «بمعلمي دار الضرب» (٨٤)، ويرى الباحث أنه من الأفضل إيـراد بعض الشروط والصفات المهمة التي ينبغي أن يتحلى بها من يعمل في دار السكة، وهي على النحو التالي :

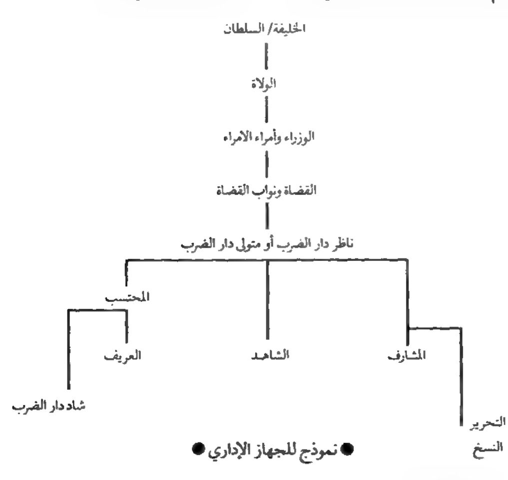
أ ــ شــروط أخلاقيــة : ينبغي أن يكـون عفيفا ثقـة، ورعـا، متدينـا، صحيح اليقين.

ب ــ شروط علميـة : ينبغي أن يكـون فقيهـا، عـارفـا بما يحرم ويحل، لا يلتبس على علمه شيء.

جـ ــ شـروط فنية : ينبغـي أن يكــون ذا تـجربة ودرايــة بالعمــل، كفئا لـه (٨٥).

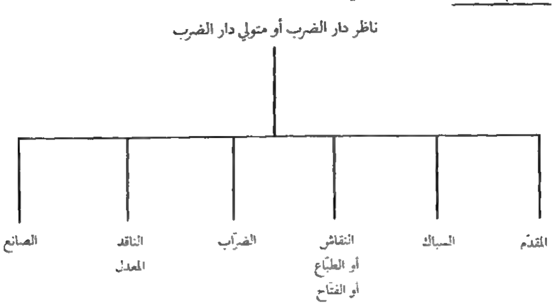
وقد رأى الباحث أيضًا أن يقسم إدارة السكة إلى قسمين رئيسين :

القسم الأول : الجهاز الإداري (الإشراف). انظر شكل (٦).



● نموذج للجهاز الإداري ●

القسم الثاني : الجهاز الفني. انظر شكل (٧).



● نموذج للجهاز الفني ●

القسم الأول :

لقد كانت مهمة الجهاز الإداري هي مهمة رئيسة تنحصر في الإشراف على دار السكة (من خلال ديوان دار الضرب) وقد تعدد الإشراف على دار السكة فكان على النحو التالي :

(١) الخلفــاء :

لقد باشر خلفاء الدولة الإسلامية منذ تعريب النقود في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان الإشراف على دار السكة، وخاصة خلال الفترة من (٧٧هـ ـ إلى ٢٤٧هـ/ ٦٩٦م ـ ٨٦١م)، فقد ذكرت المصادر أن إشراف الخلفاء استمر حتى عهد هارون الرشيد (١٧٠هـ ـ ١٩٣هـ/ ٧٨٦ م ـ ٨٠٨م)، حيث تنازل عن الإشراف لوزيره جعفر بن يحيى البرمكي [٨٦]، ثم صرفه بشخص السندي بن شاهك. وهذه التنازلات التي قدمها الخلفاء لم تحل دون تفقدهم ونظرهم في

أمور السكة [٨٧]، وخاصة عندما تكتشف حالات غش في النقود ، وتحدث حالات التذمر الشديد بين الناس فحينئذ يضطر الخلفاء إلى مباشرة دار السكة بأنفسهم ، وكان لهم تعليمات يصدرونها إلى من يعهدون إليه بالإشراف على أعمال دار السكة نذكر منها :

(١) التشديد في النظر في جودة النقود .

(٢) أن تضرب العملة وفقًا للعيار المتفق عليه ، والصادر من دار الخلافة .

(٣) إثبات اسم الخليفة على السكة .

(٤) التحذير من تلاعب التّجار بسبائك الذهب والفضة .

(٥) التشديد في مراقبة دار السكة وحراستها [٨٨] .

(٢) الـــولاة :

تمتع الولاة بحق الإشراف على دور الضرب منذ عهد الخليفة الأموي عبد الملك ابن مروان ، وأول من نال هذا الحق هو الحجاج بن يوسف الثقفي عندما كان واليا على العراق (٧٣ هـ ـ ٩٣هـ/ ٦٩٢م ـ ٧١١م) ، فعندما ضرب عبد الملك الدينار العربي الصرف في عام ٧٧هـ/ ٦٩٦م عمل على بعث السكة إلى الحجاج ، والحجاج بدوره عمل على بعثها إلى دار الضرب فضربت العملة الإسلامية تحت إشراف الوالي الحجاج بن يوسف الثقفي [٨٩]. ثم تمتع بهذا الحق عدد من ولاة العصر الأموي أمثال عمر بن هبيرة ، وخالد القسري ، ويوسف بن عمر فكانت نقودهم «الهبيرية ، والخالدية ، واليوسفية أجود نقود بني أمية» [٩٠].

وفي بداية الدولة العباسية أعطت هذا الحق للولاة منذ ولاية علي بن سليمان ابن علي العباسي الذي تولى إمرة مصر (١٦٩هـ ـ ١٧١هـ/ ٧٨٥ م ـ ٧٨٧م) ،

وهذا الإجراء الإداري كان لـه صداه في النقود بصفة عامة فأصبح ضربها من حق الولاة والعمال، وذلك في عهد الخليفة هارون الرشيد فقط «وهب الحقوق لوزرائه، والولاة، وعمال المال، وتنازل الخليفة من هذا التاريخ عن حقوقه المباشرة على السكة ومشارفتها» (٩١)، ومنح هذا الحق الرشيد لجعفر بن يحيى البرمكي الذي ولي «المغرب كله من الأنبار إلى أفريقية» (٩٢)، من سنة ١٧٦هـ ـ ١٨٦هـ/ ٧٩٢م ـ ٨٠٢م. وتمتع بهذا الحق الدويلات المستقلة عن الخلافة العباسية في جميع أنحاء الدولة الإسلامية، لأن ولاءها للخلافة كان صوريا إلى أبعد الحدود. لذلك نجد أحمد بن طولون حاكم مصر (٢٥٤هـ ـ ٢٩٣هـ/ ٨٦٨م ـ ٩٠٥م). كان يشرف على دار الضرب بنفسه «وكان يحضر ما يعلق من الذهب ويختم بنفسه» (٩٣)، وكذلك تمتع بهذا الحق الدولة الإخشيدية بمصر (٣٢٣ ـ ٣٥٨هـ/ ٩٣٤ ـ ٩٦٩م)، فكانت دار الضرب تخضع لإشراف دقيق من الإخشيد نفسه (٩٤).

ولا أرى ضرورة للاستطراد في تتبع الولاة والعمال الذين نالوا حق ضرب المسكوكات الإسلامية من دار الخلافة.

(٣) الوزراء وأمراء الأمراء :

لعل أول وزير نال ثقة الخلافة فأعطي حق الإشراف على دار الضرب هو علي ابن عيسى بن ماهان وزير الخليفة موسى الهادي (١٦٩هـ ـ ١٧٠هـ/ ٧٨٥م ـ ٧٨٦م)، وكذلك نالها جعفر بن يحيى البرمكي، فقد كان واليا كما مر معنا، ثم كان أيضا وزيرا للخليفة هارون الرشيد، ثم منح الخليفة الأمين (١٩٣هـ ـ ١٩٨هـ/ ٨٠٨م ـ ٨١٣م) حق الإشراف على دار الضرب لوزيره أبي العباس الفضل بن الربيع (٩٥)، وقد تمتع وزراء الدولة الإسلامية بحق الإشراف المباشر على دور السكة، بل قد يصل الأمر إلى أن تنسب النقود المضروبة إليهم مثل

«الدنانير السالمية» [٩٦]، نسبة إلى الوزير يلبغا السالمي الذي تولى وزارة السلطان فرج بن برقوق (٨٠١هـ ـ ٨٠٨هـ/ ١٣٩٩م ـ ١٤٠٥م).

وكذلك تمتع بهذا الحق أمراء الأمراء أمثال الأمير بجكم الذي ضرب نقوده في عام ٣٢٧هـ/ ٩٣٨م، والأمير ناصر الدولة الذي ضرب نقوده في عام ٣٣٠هـ/ ٩٤١م [٩٧]، وكذلك تمتع بالإشراف على دار السكة قائد الخليفة المعز لدين الله الفاطمي جوهر الصقلي، فقد ضرب في عام ٣٥٨هـ الدينار المعزي أجود ضرب [٩٨].

وكان لبعض أفراد البيت الحاكم في عهد السلطان الظاهر برقوق (٧٩٣هـ ـ ٨٠١هـ/ ١٣٩٠م ـ ١٣٩٩م). قوة ونفوذ فقد تسلط الإستادار [٩٩]، محمد ابن علي على دار السلطان بصفته المتصرف فيها، فأصدر أمره بضرب الفلوس النحاسية [١٠٠]، وهيمن هيمنة مباشرة على دور الضرب المصرية سواء في الإسكندرية أو في القاهرة. وكان لتسلطه هذا أسوأ الأثر على سك النقود. وكذلك تولى الإشراف على دار الضرب «ناظر الخاص» [١٠١]، للسلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون (٧٠٩ هـ ـ ٧٤١هـ/ ١٣٠٩م ـ ١٣٤١م)، وذلك عند تعطيله لأمور الوزارة [١٠٢].

(٤) القضاة :

يعد إشراف القاضي على دار الضرب ضمن «عموم ولاية القاضي» [١٠٣]، فكان للقاضي النظر في الأحكام الشرعية، ودور الضرب [١٠٤]، ويبدو أن السبب في إضافة دار الضرب إلى أعمال القاضي هو حرص دار الخلافة على شرعية المسكوكات الإسلامية التي تصدر عن دار الضرب بأسماء الخلفاء وولاتهم وعمالهم فكان عليه أن «يجتهد في خلاص الذهب وتحرير عياره» [١٠٥]، ومن ضمن الأعمال التي كان يكلف بها قضاة القضاة هي ما يمكن استخلاصه

من العهد الذي كتبه مؤيد الدولة ابن ركن الدولة البويهي في سنة ٣٧١هـ/ ٩٨١م إلى قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد المعتزلي فقد أمره بأن «ينصب لحفظ السكك في دور الضرب أمناء يحرسون العيار، ويعرفون السبك والاعتبار، ليكون ما يطبع على الإمام المعلوم والمثل المرسوم، فلا يستطيع من أراد دغلا، أن يوقع خللا، فتجري المعاملات على السداد، وتحفظ النقود عن الفساد، والله خير حافظًا وهو أرحم الراحمين» (١٠٦).

وهناك نص آخر جميل وهو مرسوم من الحاكم بأمر الله الفاطمي بتقليد الحسين بن علي بن النعمان القضاء في مصر وأجناد الشام في سنة ٣٨٩هـ/ ٩٩٨م هذا نصه : «هذا ما عهد به . . . ومشارفة دار الضرب وعيار الذهب والفضة . . . . وأمره أن يراعي دار الضرب وعيار الذهب والفضة بثقات يحتاطون عليهما من كل لبس، ولا يُمكّنون المتصرفين فيهما من سبب يدخل على المعاملين بهما شيئا من الوكس، إذ كان بالعين والورق تتناول الرباع والضياع والمتاع . . . فدخول الغش والدخل فيما هذه سبيله جرحة للدين وضرر على المسلمين يتبرأ إلى الله منهما أمير المؤمنين، وأمره أن يستعين على أعمال الأمصار التي لا يمكنه أن يشاهدها بأفضل وأعلم وأرشد وأعمد من تمكنه الاستعانة به على ما طوقه أمير المؤمنين في استعماله» (١٠٧)، ونتبين هنا أهم الأمور التي كانت تناط بالقضاة تجاه دار الضرب، ثم نلحظ أيضا، أنه كان للقاضي نواب ينوبون عنه في الإشراف على دور الضرب البعيدة التي لا يستطيع الوصول إليها.

ولعل أول إشارة تصلنا عن تولي قضاة القضاة الإشراف على دور الضرب هي ما ذكره ابن الفرات في تاريخه (١٠٨) بأن من واجبات قاضي القضاة النظر في دار الضرب منذ أيام أحمد بن طولون (٢٥٤ ـ ٢٧٠هـ/ ٨٦٨م ـ ٨٨٣م)، ثم وردت

إشـارات تدل على أن مجلس الإخشيـد لم يكن يخلـو من القاضي لـلإشراف على تعديل عيار بعض المسكوكات [١٠٩]، وكان القاضي الحسين بن أبي زرعة يشرف على أمر دار الضرب المصريـة في العصر الإخشيدي [١١٠]، وفي العصر البويهي نجـد أن الأمراء البـويهيين كـانوا يعينـون قضـاة يشرفـون على دار العيار، فكـان القـاضي أبو علي المحسـن بن علي التنوخي قـاضيـا ومشرفـا لـدار الضـــرب في بغـداد [١١١]، ثم كـانت دار الضرب في الدولـة الفاطميـة لا يتولاهـا إلا قاضي القضاة، تعظيما لشأنها، وتكتب في عهـده في جملة ما يضاف إلى وظيفـة القضاء ويقيم لمباشرة ذلك من يختـاره من نواب الحكم. وبقي الأمر على ذلك زمنـا بعد الدولة الفاطمية» [١١٢].

وهذا يؤكد أن الدولة الفاطميـة كانت تضيف إلى اختصاصات قاضي القضاة الإشراف على دور الضرب [١١٣]، إلا أن إشراف القـاضي قـد تضعضع بسبب كثرة أطماع السلاطين ونوابهم في الحصـول على الأموال، فتولى دار الضرب مسالمة فسقة من اليهود المصريين الذين يدعـون الإسلام [١١٤]، وخاصة خلال العصر المملوكي ممـا اضطر بعض السلاطين المخلصين إلى عقد مجالس شـورى للتداول والنظر في أمر النقود، وذلك ابتداء من عام ٨١٨هـ/ ١٤١٥م في عهد السلطان المؤيـد شيخ، فقد استـدعى المؤيد القضـاة والأمراء وشـاورهم في فساد العملـة «وأمـر القضــاة أن يـدبـروا رأيهم في تسعير الفضـة المضروبـة» [١١٥]، وكذلك استدعى الأشرف بـرسباي في عام ٨٢٦هـ/ ١٤٢٣م إلى عقـد مجلس من القضاة وأعيان دولته للتـداول في أمر زيف الفلوس [١١٦]، ثم دعا الأشرف مـرة ثانية إلى عقد مجلس من القضاة وأعيان دولته في عام ٨٢٩هـ/ ١٤٢٦م، للنظر في إبطال التعامل بالنقود الأجنبية [١١٧]، ويتضح مما سبق أن مجالس الشورى كانت تعقد لحل المشكلات النقـدية التي كانت تـواجه دار السكـة. وهذا الإجراء لـه دلالته

لدى السلاطين لكي يشاركهم الرأي غيرهم وخاصة في أمر يهم المجتمع كالحياة الاقتصادية (مثلاً).

(٥) المحتسب :

ذلك الشخص الذي يأمر بالمعروف إذا ترك وينهى عن المنكر إذا فُعل، لقد تعددت اختصاصاته وتنوعت سلطاته، فكان له حق الإشراف على أمور المجتمع الدينية والأخلاقية والاقتصادية، وكانت مراقبة دار الضرب من بين المهام التي أوكلت إلى المحتسبين، وخاصة فيما يتعلق بالإشراف على دار العيار التي تباع فيها صنج المسكوكات (١١٨)، وقد ذكر الصولي أنه «قد أوكلت مراقبة الغش في سك النقود إلى المحتسب» (١١٩)، ولكن الصولي كان ينتقد سيرة المحتسب ويشك في إخلاصه، وذكر أنه يستغل وظيفته لتحقيق مطامعه الشخصية (١٢٠)، فوظيفة المحتسب كانت في الغالب لمراقبة صنّاع الصنج الزجاجية (١٢١)، وكان المحتسب يشارك قاضي القضاة في العصر الفاطمي الإشراف على دور الضرب، فقد عهد إليه النظر في عيار السكة (١٢٢)، وقد استمر دور المحتسب في مشاركته في الإشراف على دور الضرب حتى قبيل نهاية العصر المملوكي، فنجد أنه في عام ٩١٨هـ/ ١٥١٣م، أصدر القاضي المحتسب بركات بن موسى أمره بأن يتم التعامل بالفلوس العتق (القديمة)، والجدد بالميزان بسعر الرطل نصفين من الفضة (١٢٣).

(٦) ناظر دار الضرب أو متولي دار الضرب :

الناظر هو من ينظر في الأموال، وهو مأخوذ إما من النظر الذي هو رأي العين لأنه يدير نظره فيه، وإما من النظر الذي هو بمعنى الفكر لأنه يفكر في المصلحة من ذلك، ثم هو يختلف باختلاف ما يضاف إليه (١٢٤)، فهو هنا

ملـزم بالنظـر في دار السكة، ويشرف على مجمـوعة من الموظفين الإداريين ــ كما سيأتي ذكرهم ــ «فكانت لـه السلطة المباشرة على العمال في الـدار . . . فالنـاظر كـان دائم الـوجـود في الـدار فيحضر فتحهـا والختم عليهـا عقب الانتهـاء من الأعمال» (١٢٥).

وهنــاك بعض الأعمــال التي كـان يقــوم بها النـــاظر ومنهـا مــا ذكــره الحكيـم (١٢٦):

● العلم بصناعة السكـة كتمييز النقود وأوصاف المعادن، ومـا يصلحها وما يفسدها، وأسباب غشها.

● العلم بأنواع نقش السكـة.

● ينبغي له أن يتفقـد الدنانير والدراهم بعـد السك حتى لا تحصل مخالفات في سك العملـة مثل الكتـابـة على أحـد الـوجهين في اتجاه مخالف لـلآخـر، أو اختـلاف الكتابـة بسبب رداءة السك، أو ورقة النقـود من شدة الضرب عليهـا فتكون معرضة للكسر.

● ينبغـي له أن يطبــع على المعـادن التي يقبضهـا السكّـــاك من التجـار، ويتفقدهم، ومن عثر عليه في غش فليعاقب، ولا يصفح عنه.

ـ وعليه أيضا أن يتفقد المعادن التي تضـاف إلى الذهب والفضة الصافية قبل سبكها نقودا.

وبعد أن عرضنـا أهم وظائف ناظر دار الضرب ينبغي أن نعـرف متى وجدت هذه الوظيفـة، فالطبري يذكر أن عبـد الملك بن مروان ـ بعد مـرحلة التعريب ـ عهد إلى قبيصـة بن ذويب النظر في دار الضرب (١٢٧)، وعهد هارون الرشيد إلى السندي بن شاهك تولي دار الضرب، فضبط أمورها، وصار يضرب المثل بجودة

نقوده التي ضربت تحت إشرافه [١٢٨]، وقد تولى موسى، ومسرور، وخلف، وبلج، وشاكر، وخطاب نظر دار الضرب في عهد الأغالبة (١٨٤هـ ـ ٢٩٦هـ/ ٨٠٠م ـ ٩٠٨م). وهم من موالي الروم أو العبيد والفتيان الذين خدموا البيت الأغلبي فكان لهم الحظوة والمكانة [١٢٩].

وتدل نصوص المصادر على أن وظيفة ناظر دار الضرب كانت موجودة خلال عصور الدولة الإسلامية، فذكر ابن سعيد [١٣٠]أن صدقة بن الحسين كان يتولى في عام ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م أمر دار الضرب المصرية في مدينة الفسطاط. وأشار الحكيم إلى أن علي بن محمد الكومي كان يتولى في عام ٦٧٤هـ/ ١٢٧٥م أمر دار الضرب بمدينة فاس [١٣١]، ثم أشار المقريزي [١٣٢] إلى عدد من تولى دور الضرب بمصر فذكر منهم :

(١) تاج الدين عبد الرحيم بن الوزير فخر الدين عام ٧٨٣هـ/ ١٣٨١م.

(٢) فخر الدين عبد الرحيم بن أبي شاكر عام ٧٩٨هـ/ ١٣٩٥م.

(٣) شرف الدين أبي الطيب محمد بن تاج الدين عبد الوهاب بن نصر الله عام ٨٩٩هـ/ ١٤٢٥م.

(٤) الأمير غرس الدين خليل بن شاهين في الإسكندرية في عام ٨٣٩هـ/ ١٤٣٥م.

(٥) الأمير صلاح الدين محمد بن الصاحب بدر الدين حسن بن نصر الله عام ٨٤٠هـ/ ١٤٣٦م.

(٦) صلاح الدين محمد بن الصاحب عام ٨٤١هـ/ ١٤٣٧م.

(٧) تقي الدين بن تاج الدين عام ٨٤٤هـ/ ١٤٤٠م.

(٨) ومن الموظفين الذين كان يشرف عليهم ناظر دار الضرب نذكر ما يلي :

أـ المشـارف :

وظيفة ماليـة بحتة ضمن نطاق دواوين الأموال، فهـو مثلا في مجال الضرائب نجـده مسئـولا عن الجهات الضريبيـة التي تقع تحت مسئـوليتـه من حيث جمع أموالها والتحرز عليها [١٣٣]، إلا أن عمل المشارف في دار السكة قد خصص بـ «حفظ جميع الحواصل من فضـة وذهـب وسكك، وعدد وغيرهـا وآلات، وصنج العيـار، وختم الأقداح، وختـم الأتون، وتحريـر وزن عيـاري الذهـب والفضـة والمقابلة بالحساب وخطه بذلك [١٣٤]، وعمله هذا جزيل خطير، وقد نيطت به مهام صعبـة، فهو المؤتمن على جميع ممتلكـات دار السكة، وأمـانته هـذه مقيدة بعمل حسابات دقيقة موقع عليها منه شخصيا.

ب ـ الشـاهـد :

وظيفة من وظائف دواوين الأموال، فهو مثلا يشهـد بمتعلقات الديوان الذي يعمل به. فعمله ضبط كل شيء يقع نظره عليه [١٣٥]، ووظيفته في دار السكة هي «أن يشهـد على جميع من حـوت الدار بما عـاينـه من أعمـالهم، ومباشرتـه إيـاهم، ومقابلتـه على الحساب، وخطه بـذلك عليه» [١٣٦]، وهـذا يعني أن مهمتـه تنحصر في مشـاهـدة عمال دار الضرب ومعـاينـة أعمالهم، ثم مـراجعـة حسابـات الدار، وأخيرا يـوقع على ما رأى وشـاهد. وقد فصّل علي بـن يوسف الحكيم مهمة الشاهد في دار السكة بما يلي :

أ) لإثبات الأموال التي دفعها التاجر إلى دار الضرب.

ب) وجود مفتاح جولق الأزواج [١٣٧]، لاختبارها، وحصر عددها.

جـ) وقوف الشاهد على معاينة سك العملة.

د) عمل خلاصة شهرية بما تم إنتاجه من المسكوكات في نهاية كل شهر.

هـ) عمل خلاصة يومية بما يتم قبضه وما يطبع، وما يندفع.

وقد حدد الحكيم عدد شهود الدار بشاهدين، يخصص لهما مخصصات يومية أو شهرية، ويرى أن يتناوب الشاهدان على عمل دار الضرب يوما بيوم أو شهرا بشهر (١٣٨).

جـ ـ شادّ دار الضرب :

الشاد اسم فاعل من شدّ بمعنى قوّى أو أوثق، «وقد شاع استخدام هذا اللفظ في دولة المماليك على موظف كان له حق التقوية وما يتبع ذلك من سلطات السيطرة والمراقبة والإشراف والتفتيش والمعاونة والتوجيه والتعمير والاستثمار» (١٣٩)، ووظيفة شاد دار الضرب لم نجد لها ذلك التخصص الواسع، وحسب استقرائي للموضوع لم أجد سوى ما ذكره القلقشندي (١٤٠)، عن شادّ دار الضرب في طرابلس الشام، فهي وظيفة تعني التفتيش على دور الضرب بين آونة وأخرى، ومن يتقلد هذه الوظيفة ينبغي أن يكون عالما بقوانين السكة، ونقوشها، وأن يكون عالما بأمور الحسبة، وعيار النقود، وذلك لمنع الغش إذا وقع (١٤١).

د ـ التحرير :

وظيفة كتابية يختص عمل صاحبها بعمل نسخة الكتب فتعرض على متولي دار الضرب ليزيد فيها، أو ينقص منها أو يقرها على حالها (١٤٢).

هـ ـ النسخ :

وظيفة كتابية يختص عمل صاحبها بنسخ الكتب عدة نسخ مطابقة للأصل، ويحتفظ بنسخة لديه، ويوزع الأخرى حسب ما هي مرسلة إليه (١٤٣).

القسم الثاني : الجهاز الفني :

تتعلق أعمال الجهاز الفني بدار الضرب بصهر الذهب والفضة والنحاس، وتحديد أعيرتها ثم الختم على المسكوكات بقوالب الضرب «وهي في الواقع أهم الأعمال التي تحقق الغرض من قيام دار الضرب» (١٤٤)، وقد تعدد الجهاز الفني بتنوع المهام التي تخص دار الضرب، فضرب النقود «اقتضى وجود رجال ماهرين متخصصين بنقشها» (١٤٥)، وهؤلاء الرجال هم :

(١) المقـدّم :

أهم شخصية فنية بدار الضرب، وقد حدد ابن بعرة أعماله داخل السكة بما يلي :

١ ـ حفظ عياري الذهب والفضة، وذلك من خلال وزن السبيكة التي ترد إلى دار السكة، ومبلغ نقصها كل يوم في التعليق ـ أي عند السبك ـ. ثم مبلغ ما استقر عليه عند استقرار عيارها، أو جوازها.

٢ ـ لا بد للمقدم من معرفة ما في الأتون من أنواع السبائك، ويختم على الأتون ليمنع أبواب الفساد.

٣ ـ لا بد للمقدم من معرفة أسرار المزيفين، وخاصة ممن يتعاملون مع دار الضرب للكشف عن سبائكهم أو لضبط عيارها أو لسكها عملة مقابل مبالغ مالية محددة.

٤ ـ وجوده المستمر داخل دار الضرب ليقف على حفظ عيار الفضة، ابتداء من تصفيتها وانتهاء بجوازها للسك.

٥ ـ وهو كبير الصناع الذين يعملون بضرب النقود (١٤٦).

(٢) السبـــاك :

ينتسب إلى صنعتـه من سبك الذهب والفضـة ونحـوهما من الذائب يسبكـه سبكا، وسبكـه : ذوبه وأفرغـه في قالب، والسبيكـة القطعة المذوبة منـه، وقد انسبك [١٤٧]، فـوظيفة السبـاك تنحصر في إذابة المعـادن ليشكلها، ويهيئهـا للسك [١٤٨]، وقد أطلق عليهم علي بن يـوسف الحكيم اسم «المدادين» الذين يصنعون من المعـدن صفائح [١٤٩]. ومن أعمالـه التي ذكـرها ابن بعـرة : «أن يكـون متواجـد ليرى وزن النحـاس قبل وضعـه في مكان الصهـر، ليتم اختيـار العيار المأخوذ به» [١٥٠].

(٣) النقــاش :

ويطلق عليه «الطباع» [١٥١]، ثم يطلق عليه أيضا «الفتّاح» [١٥٢]، ويسمى كتاب النقـود نقشا مـن جهة حفرهـا في الحديد بـالمنقش، وهو القلـم الحديد، ويقال نقش فضة، ولا يقال كتابة، وفاعل ذاك نقاش، ولا يقال كاتب [١٥٣]، فقـد «أطلق لقب النقاش على الحفـارين على المصنـوعـات المعدنيـة من أدوات وآلات وحلي ونقود» [١٥٤].

ويشترط في النقاش بعض الشروط وهي :

أ ـ أن يكون أمينًا ثقة.

ب ـ عدم اشتغاله بغير نقش السكة ليتم تمرينه فيها [١٥٥].

حـ ـ أن يكون بـارع الخـط، فإن ذلك حـرز للدينـار والدرهم لأن الخط الضعيف يتطرق إليـه الفساد والتزييف، فينبغي الاهتمام بقواعـد اللغة العربية وكتابة خطها [١٥٦].

د ـ عدم تغيير الرسوم الكتابيـة في العملة، ولا يزيد في سطوره، ولا ينقص منها برأيـه .

هـ ـ ينبغي حفظ أدواته في صندوق مخصص لأدوات الضرب .

و ـ ينبغي له أن يستتر عن أعين الناس وهو ينقش السكة لئلا يقلده أحد .

ز ـ عدم السماح له بالاتصال أو بـالمصادقة مع أحد كالكيماويين والمتهمين بالزيف في النقود (١٥٧) .

أما مهمته فتنحصر فيما يلي :

أ ـ يصنع الخطوط الأولية للمعلومات المراد نقشها .

ب ـ إحكام نقش القطعة المراد سكهـا، ويتحفظ من تحويل الكتابة فيه، أي حفر الكتابات مقلوبة على القالب، وعميقة أيضا .

جـ ـ ولا يكـون الـدينار والـدرهم منشرحًا انشراحًـا فاحشًـا خـارجًا عن القياس المعهود في الطابع (١٥٨).

د ـ ينبغي لـه أن ينقش السكة نقشًا رقيقًـا فإنه كلما «رقّ نقش السكـة كان أقـوى لجسـم الدينـار، لأن النقـش لا يأخـذ منـه ولا يجتني إلا يسيـرا» (١٥٩).

(٤) الضــرّاب :

ينتسب إلى صنعته من «ضرب الدرهم يضرب بـه ضربًا : طبعه، وهذا درهم ضرب الأمير، ودرهم ضرب» (١٦٠)، والضراب هو «العامـل الذي يقوم بضرب العملة أو سكهـا» (١٦١)، وقـد ورد اسم الضراب بمعنى الطبّـاع في أول أمـر تعـريب النقود من خـلال توجيهـات الخليفـة عبد الملك بن مـروان لواليـه على العراق الحجاج بن يوسف الثقفي (١٦٢).

وإذا علمنا أن اختصاص الضراب هو الضرب على خامات السكة لتخرج نقوداً جاهزة للاستخدام، فأن ابن بعرة قد أضاف إليه بعض الأعمال نذكر منها :

١ ـ إعداد القضبان المعدنية من السبائك .

٢ ـ الختم على السكة .

٣ ـ تصفية أو تنقية سكة الذهب والفضة قبل إدراجها للتداول [١٦٣].

ومن أسماء ضرابي النقود حصلنا على اسم ابن الرومي ضراب النقود في اليمن في عام ٢٥٢هـ/ ٨٤٦م [١٦٤]، وضراب النقود في مصر عمر ابن محمد الضراب في عام ٢٨٥هـ/ ٨٩٩م [١٦٥].

(٥) الناقد أو المعدّل :

الناقد من انتسب إليه من الحرفة، «فالنقد والتناقد : تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، ونقدت الدراهم وانتقدتها إذا أخرجت منها الزيف، والدرهم نقد أي وازن جيد» [١٦٦]، فهذا يعني أن وظيفة الناقد في دار السكة هي تمييز المسكوكات لمعرفة «جيدها من رديئها، ووازنها من زائفها» [١٦٧]، فالناقد هنا يعني الفاحص الذي يختبر العملة، وليس الناقد هو الذي ينقد النقود أي يضربها [١٦٨]، ومن أسماء النقّاد في دور الضرب نذكر من أوردهم البلاذري [١٦٩]، وهو داود الناقد، وأبو الزبير الناقد، وعمرو الناقد.

أما المعدّل : فهو أيضا ممن انتسب إلى حرفته «فعدّل الشيء يعدله عدلا وعادله وازنه، وعادلت بين الشيئين، وتعديل الشيء تقويمه» [١٧٠]، فعمله ينحصر في تقويم عيار المسكوكات ومعرفة جيدها من

رديئها [١٧١]، وقد ذكر ابن سعيد [١٧٢]، اسم أحد المعدلين في عهد الإخشيديين وهو علي بن إسحاق المعدل الذي كان يحضر إلى دار الضرب كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

(٦) الصانع :

هو الذي كان يقوم بصنع الصنج الزجاجية الخاصة بالنقود [١٧٣]، داخل دار الضرب، وكان من ضمن موظفي دار الضرب حتى تم إنشاء دار للعيار في القاهرة في العهد الأيوبي، فأصبح المحتسب هو الذي يشرف على تلك الدار ضمن جهاز إداري [١٧٤].

الهوامش والتعليقات

(١) السكة : من المصطلحات المرادفة لمصطلح النقود، وهي تطلق على الدينار والدرهم المضروبين، سمي كل واحد منهما سكة لأنه طبع بالحديدة المعلمة له، وقد فصّل ابن خلدون في تعريف السكة بقوله : «هي الختم على الدنانير والدراهم المتعامل بها بين الناس بطابع حديد تنقش فيه صور أو كلمات مقلوبة، ويضرب بها على الدنانير أو الدراهم فتخرج رسوم تلك النقوش عليها ظاهرة ومستقيمة . . . ولفظ السكة كان اسما للطابع وهي الحديدة المتخذة لذلك . . . ثم نقل إلى القيام على ذلك، والنظر في استيفاء حاجاته وشروطه وهي الوظيفة فصار علما عليها في عرف الدول، وهي وظيفة ضرورية للملك إذ بها يتميّز الخالص من البهرج (المغشوش) بين الناس عند المعاملات . . . » المقدمة ١٨٢، ١٨٣.

(٢) ابن سعد الطبقات ٥/ ١٦٥ . البلاذري : فتوح البلدان : ص ٤٥٤ .
قدامة بن جعفر : الخراج وصنعة الكتابة ٢٢٧، العسكري : الأوائل : ص ٢٠٦، ٢٠٧ .

(٣) البلاذري : النقود : ١٥، قدامة بن جعفر : الخراج وصنعة الكتابة ٢٢٧، الماوردي : الأحكام السلطانية : ١٧٤، ١٧٥، حسين محمد السليمان : رجال الإدارة : ٢٢٤.

(٤) عبد الرحمن فهمي : النقود العربية، ٤٥.

(٥) البلاذري : فتوح البلدان، ٤٥٥. المقريزي : النقود الإسلامية، ٣٥، البيهقي : المحاسن والمساوئ : ٢/ ١٢٦. الدميري : حياة الحيوان الكبرى ١/ ٦٢ ، ٦٤. عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية : ١/ ٣٨-٥٣.

(٦) ناصر النقشبندي : الدينار الإسلامي : ١٦.

(٧) النقود الهبيرية : نسبة إلى عمر بن هبيرة بن سعد الفزاري، أمير من الدهاة الشجعان، تولى إمارة العراق من قبل الخليفة يزيد بن عبد الملك، وقد عزل في سنة ١٠٥هـ/ ٧٢٣م، انظر : الطبري، تاريخ : ٧/ ١٢٠.

(٨) النقود الخالدية : نسبة إلى خالد بن عبد الله القسري أحد خطباء العرب وأجوادهم، تولى إمارة العراق من قبل هشام بن عبد الملك، ثم عزل عنها سنة ١٢٠هـ/ ٧٣٨م. انظر : المصدر السابق نفسه : ٧/ ٣٤٠.

(٩) النقود اليوسفية : نسبة إلى يوسف بن عمر، يعد من أفضل ولاة العصر الأموي، تولى إمارة العراق من قبل هشام بن عبد الملك، ثم عزل في سنة ١٢٦هـ/ ٧٤٤م. انظر : المصدر السابق نفسه ٧/ ٤٨٠.

(١٠) المقريزي : النقود الإسلامية : ٤٥.

(١١) عبد الرحمن فهمي : النقود العربية ٤٥، وكانت دار الضرب في مصر في مدينة الفسطاط التي اختطها الصحابي الجليل عمرو بن العاص - رضي الله عنه - سنة ٢١هـ/ ٦٤١م.

(١٢) J. Walker : Catalogue of Mohammadan Coins. P. 99.
عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية، ١/ ٨٠، ٨١.

(١٣) محمد باقر الحسيني : تطور النقود العربية الإسلامية : ٥٥.

(١٤) المقريزي : النقود : ٤٦. وبلدة الأنبار تقع على شاطيء الفرات في غربي بغداد.

(١٥) المصدر السابق نفسه : ص ٤٧.

(١٦) المصدر نفسه : ص ٤٧.

(١٧) نفسه : ص ٤٨ .
(١٨) الهمداني : الجوهرتين : ٢٦٦/ ٢٦٧ . وهذا من كلام المحقق الشيخ/ حمد الجاسر نقله من كتاب «تاريخ صنعاء» لمؤلف مجهول لسنة ٩٦٧هـ في خزانة أيا صوفيا رقمه (٣٠٤٨) .
(١٩) الهمداني : الجوهرتين : ١٤٤ .
(٢٠) محمد كريم إبراهيم : عدن : دراسة في أحوالها السياسية والاقتصادية : ٣٠١ .
(٢١) ابن المجاور : المستبصر : ١/ ٨٩، ٩٠، محمد كريم إبراهيم : عدن : دراسة في أحوالها السياسية والاقتصادية : ٣٠٣ . محمد العسيري : الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في اليمن : ٢٥٨ .
(٢٢) Lane - Pool : Catalogue of oriental Coins, in The B.M. No. 553, P. 67.
عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية : ١/ ٩٩ .
(٢٣) المقدسي : أحسن التقاسيم : ٢٠٠، ابن الأثير : الكامل : ٨/ ١٩٤، ٢٠٥ . المقريزي : اتعاظ الحنفاء : ١/ ١٦٢ .
(٢٤) Lane - Pool : Khed. Libr. No. 761. P. 319.
محمد العش : مصر، القاهرة على النقود العربية الإسلامية : ٢/ ٩١٠ (ضمن أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة) .
(٢٥) ناصر النقشبندي : الدينار الإسلامي : ١٢٨ .
(٢٦) المقريزي : النقود : ص ٥٠، ٥١ .
(٢٧) Ehrenkreutz, Monetary Aspects. P. 39.
خولة شاكر : بيت المال : ١٧٥، ١٧٦ .
(٢٨) ابن ميسر : أخبار مصر : ٦٢ . القلقشندي : صبح الأعشى : ٣/ ٣٦٩ .
حسنين ربيع : النظم المالية في مصر زمن الأيوبيين : ١٠٢ .
(٢٩) ابن مماتي : قوانين الدواوين : ٣٣١ .
(٣٠) عبد الرحمن فهمي : النقود العربية : ١٠٧ . والذي قام بإنشاء هذه الدار هو محمد ابن علي الإستادار الذي كان يتولى أمر النظر في الأموال السلطانية، فقد كان شديد الطمع شرهاً إلى الفوائد، وتحصيل الأرباح فعمل على فتح دار لسك العملات

النحاسية بالإسكندرية ليضاعف أعداد النقود النحاسية ليغرق بها الأسواق ويبيعها بالسعر الذي يناسبه.

(٣١) حسن حسني عبد الوهاب : ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية : ١/ ٤٢٤. ولم ترد القيروان على النقود وإنما كان يذكر اسم (أفريقية). إلا أنه وجد فلس نحاسي مكتوب عليه اسم دار الضرب (القيروان) من عهد الأمير زيادة الله الثالث (٢٩٠هـ ـ ٢٩٦هـ/ ٩٠٣م ـ ٩٠٩م)، انظر : M. Abu Al Faraj Al Ush : Moknnaies Aglabides. P. 50.

(٣٢) المصدر السابق نفسه، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٥.

(٣٣) ياقوت : معجم البلدان : ٥/ ٢١١.

(٣٤) ليفي بروفنسال : الإسلام في المغرب والأندلس : ١٥، ١٩. عبد العزيز سالم : تاريخ المغرب في العصر الإسلامي : ٤٠٧.

(٣٥) ابن عذاري : البيان المغرب، :١/ ٢١٥.

(٣٦) المصدر السابق نفسه : ٤/ ٢٢.

(٣٧) البلاذري : النقود : ١٤.

(٣٨) الهمداني : الجوهرتين العتيقتين : ١٠٠.

(٣٩) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية : ٦٤.

(٤٠) الهمداني : الجوهرتين العتيقتين : ١٠١.

(٤١) الذراع : مسافة بين طرفي المرفق إلى نهاية طرف الأصبع الوسطى من اليد، وهي وحدة لقياس الطول إذ يبلغ طوله ٤٦,٢ سم. انظر ابن الرفعة : الإيضاح والتبيان : ٧٧.

(٤٢) الشبر من الوحدات المساحية يقدر في المتوسط بـ ٢٠ سم، فالترهنتس : المكاييل : ١١٢.

(٤٣) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية : ٦٤.

(٤٤) علي بن يوسف الحكيم : الدوحة المشتبكة : ٩٥.

(٤٥) الهمداني : الجوهرتين العتيقتين، ١٠٢/ ١٠٣.

(٤٦) المصدر السابق نفسه : ١٠٣، ١٠٤.

(٤٧) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية، : ٦٤.

(٤٨) علي بن يوسف الحكيم : الدوحة المشتبكة : ٩٥ .

(٤٩) ابن بعره : كشف الأسرار العلمية، ٥٥ .

(٥٠) عن هذه الطريقة انظر : حسين عبد الرحمن : النقود : ٢٣٠، وعبد الرحمن فهمي : مقدمة كتاب كشف الأسرار العلمية لابن بعرة : ١٧ .

(٥١) علي بن يوسف الحكيم : الدوحة المشتبكة : ٩١ .

(٥٢) ابن مماتي : قوانين الدواوين : ٣٣١، ٣٣٢ .

(٥٣) وردت عند الهمداني باسم (البوطق)، وعند ابن بعرة باسم (البوطة)، وهي ما يعرف اليوم باسم (البوتقة) .

(٥٤) الكير أو الروباس : منفاخ مكبوب الرأس يستخدم لإشعال النار تحت قدور الإخلاص . الهمداني : الجوهرتين العتيقتين : ٢٩٥ .

(٥٥) الهمداني : الجوهرتين العتيقتين : ١٤٨ ، ١٥٤ . ابن بعرة: كشف الأسرار العلمية : ٧٣، ٧٤ . وقد ذكر ابن مماتي طرفا من هذه الطريقة في كتابه قوانين الدواوين : ٣٣٣.

(٥٦) علي بن يوسف الحكيم : الدوحة المشتبكة : ٩٢، ٩٤ .

(٥٧) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية : ٧٦.

(٥٨) الهمداني : الجوهرتين العتيقتين : ١٥٤ .

(٥٩) عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية، : ١/ ٢٣٤ .

(٦٠) القلقشندي : صبح الأعشى : ٣/ ٥٣٦ . الكرملي : النقود العربية وعلم النميّات : ١١٨ .

(٦١) عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية : ١/ ٢٢٣ .

(٦٢) المرجع السابق نفسه : ١/ ٢٢٣ .

(٦٣) المرجع نفسه : ١/ ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٦٤) نفسه : ١/ ٢٢٨ .

(٦٥) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية (مقدمة المحقق) : ١٢، ١٣، ١٤ . عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية : ١/ ٢٠٨، ٢١٦ .

(٦٦) الرازي : مختار الصحاح : ٣٠٧.

(٦٧) الماوردي : الأحكام السلطانية : ١٤٠، ابن منظور : لسان العرب : ١٠/ ٤٤٠،

.٤٤١

ابن خلدون : المقدمة، : ١٨٢، ١٨٣ . ناصر النقشبندي : الدرهم الإسلامي : ١/٨ . ناصر النقشبندي : الدينار الإسلامي : ١٦ .

(٦٨) المقريزي : النقود، : ٣٦. ناصر النقشبندي : الدينار الإسلامي : ١٦ .

(٦٩) حسن الباشا وآخرون : القاهرة : ٥٥٨ .

(٧٠) الدميري : حياة الحيوان : ٧٨ . المناوي : النقود العربية : ٦٢ . سيدة كاشف : دراسات في النقود الإسلامية (المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٢، السنة ١٩٦٤م) : ٧٩ .

(٧١) ابن الرفعة : الإيضاح والتبيان : ٤٩، حسن الباشا وآخرون : القاهرة : ٥٦٠ . عبد الرحمن فهمي : تعريب النقود : (المنهل، العدد ٤٥٤، السنة ٥٣، المجلد ٤٨) : ٣٩٠ .

الكرملي : النقود العربية وعلم النميّات : ٤٤ .

(٧٢) المقريزي : النقود : ١٣ .

(٧٣) عبد العزيز الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي : ٢٢١ .

(٧٤) التنوخي : نشوار المحاضرة : ١/ ٧٢. عبد العزيز الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي : ٢١٥ .

خولة شاكر : بيت المال : ١٧٤، محمد الزبيدي : العراق في العصر البويهي : ٢١٨ .

(٧٥) ابن المجاور : المستبصر : ١/ ٩٠ .

(٧٦) عبد الرحمن فهمي : النقود العربية : ١٠٥ .

(٧٧) Lane-Pool : Cat. of the oriental Coins in the B.M.P. 42. No. 352.

(٧٨) المقريزي : النقود : ٤٨، محمد الحسيني : تطور النقود العربية : ٢٤ .

(٧٩) Nutzel : cat. der oriental ischen Munzen. Vol I. No. 1304. P. 193. No. 1312. P. 191.

(٨٠) نص الهامش القوة فالعبارة تعني (القوة ـ لله ـ جميعًا) .

(٨١) محمد الحسيني : تطور النقود العربية : ٣٨ . ويدل الإكثار من استعمال الألقاب على نقود سلاطين السلاجقة على توسيع نفوذهم وقوتهم في البلاد .

(٨٢) عبد الرحمن فهمي : النقود العربية : ٨٨ ، ٩١ .

(٨٣) قدامة بن جعفر : الخراج وصنعة الكتابة : ٢٣٣ .

عبد المنعم ماجد : نظم دولة سلاطين المماليك : ١/ ٧٦ .

(٨٤) ابن إياس : بدائع الزهور : ٣/ ١٣ . المرجع السابق نفسه : ١/ ٧٦ .

(٨٥) رسائل الصاحب بن عباد : ١/ ٥٦ ، ١١٥ . القلقشندي : صبح الأعشى : ١٠/ ١٥ ، ٣١ ، ١٤٥ ، ١٥٢ .

ناجي محفوظ : من قوانين دور الضرب ، (المسكوكات ، العددان ١٠ ، ١١ ، السنة ١٩٧٩م/ ١٩٨٠م) : ١٨٤ .

(٨٦) المقريزي : النقود ، ٤٨ . المازندراني : العقد المنير : ١/ ٦٥ .

وجعفر بن يحيى البرمكي : ينتسب إلى أسرة فارسية : خدمت الخليفة هارون الرشيد خدمة جليلة ، إلا أنها أساءت استعمال الثقة التي حصلت عليها من البيت العباسي فتلاعبت بأمور الدولة ، فأقدم الخليفة هارون الرشيد على نكبتهم ، وتم قتل يحيى هذا في عام ١٨٧هـ/ ٨٠٢م ، انظر : الطبري : تاريخ ٨/ ٢٢٠ .

(٨٧) الصولي : أخبار الراضي والمتقي : ١٣٦ ، الصابي : رسائل الصابي : ١٤٣ . خولة شاكر : بيت المال : ١٧٣ .

(٨٨) الصابي : رسائل الصابي : ١/ ٩٦ : ١١٥ . القلقشندي : صبح الأعشى : ١٠/ ١٥ ــ ٣١ . ناجي محفوظ : من قوانين دور الضرب (المسكوكات ، العددان ١٠/ ١١ ، السنة ١٩٧٩م/ ١٩٨٠م) : ١٨٤ .

(٨٩) البلاذري : النقود ، : ١٤ ، المقريزي : النقود : ٣٦ . المناوي : النقود والمكاييل : ٦٤ .

(٩٠) المقريزي : النقود : ٣٧ . المقريزي : إغاثة الأمة ، : ١٠٢ . المناوي : النقود والمكاييل : ٦٦ .

(٩١) يوسف غنيمة : النقود الإسلامية (سومر ، المجلد ٩ ، الجزء الأول) : ١٠٩ .

(٩٢) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة : ٢/ ٨٠ .

(٩٣) القلقشندي : صبح الأعشى : ٣/ ٥٣٤ .

(٩٤) سيدة كاشف : دراسات في النقود الإسلامية (المجلة التاريخية ، المجلد ١٢ ، السنة ١٩٦٤م) : ٨٩ . سيدة كاشف : مصر في عصر الإخشيديين : ١٩٣ .

(٩٥) المناوي : النقود والمكاييل : ٨٦ .
(٩٦) المقريزي : النقود : ٧١ . حسن الباشا وآخرون : القاهرة : ٥٤٧ .
(٩٧) الصولي : أخبار الراضي والمتقي : ١٣٦/ ٢٢٧، عبد العزيز الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي : ٢١٥ .
(٩٨) المقريزي : النقود : ٥٨ .
(٩٩) الإستادار : تعني رئيس المنزل، أي : المشرف على شئون السلطان، انظر : القلقشندي : صبح الأعشى : ٤/ ٢٠ .
(١٠٠) المقريزي : النقود : ٦٩ .
(١٠١) ناظر الخاص : هو الذي يتولى النظر في أموال وممتلكات السلطان الخاصة . انظر : القلقشندي : صبح الأعشى، ٥/ ٤٦٥ .
(١٠٢) المصدر السابق نفسه : ٣/ ٥٣٤ .
(١٠٣) ابن خلدون : المقدمة : ٢٢٦ .
(١٠٤) حسن الباشا : الفنون الإسلامية : ٢/ ٦٠٦ .
(١٠٥) المقريزي : الخطط : ٢/ ١٠٦ .
(١٠٦) الصاحب بن عباد : رسائل الصاحب بن عباد : ٣٤ ، ٣٩.
(١٠٧) القلقشندي : صبح الأعشى : ١٠/ ٣٨٥ ، ٣٨٨.
(١٠٨) ابن الفرات : تاريخ، المجلد ٤/ ١، ١٣٩ .
(١٠٩) ابن سعيد : المغرب : ١٨١ .
(١١٠) الكندي : الولاة والقضاة : ٥٦٢/ ٥٦٣ . سيدة كاشف : مصر في عصر الإخشيديين : ٢٣١ .
(١١١) التنوخي : الفرج بعد الشدة : ١/ ٢٢، ياقوت : معجم الأدباء : ١٤/ ١٢٣ .
(١١٢) القلقشندي : صبح الأعشى : ٣/ ٥٣٤ .
(١١٣) ومن القضاة الذين تولوا النظر في أمر دار الضرب القاضي مالك بن سعيد في عهد الحاكم بأمر الله، والقاضي أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي العوام . انظر : المقريزي : اتعاظ الحنفا ٢/ ١٠٦ . وكذلك عبد المنعم ماجد : نظم الفاطميين ورسومهم : ١/ ١٢٦ .
(١١٤) المقريزي : الخطط : ١/ ١٧٧ . المناوي : النقود والمكاييل : ١٠٩/ ١١٠ . وقد

حـدث ذلك التلاعب من عهد الناصر بن برقوق بالتحديد من سنة ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م.

(١١٥) ابن حجر : أنباء الغمر : ٣/ ٥٤. الكرملي : النقود العربية : ٧٣، هامش (٢).

(١١٦) ابن حجر : أنباء العمر : ٣/ ٢٩٩.

(١١٧) المصدر السابق نفسه، ٣/ ٤٥٥. المناوي : النقود والمكاييل : ١١٨.

(١١٨) عبد المنعم ماجد : نظم الفاطميين ورسومهم : ١/ ١٢٧.

(١١٩) الصولي : أخبار الراضي والمتقي : ١٤٨.

(١٢٠) المصدر السابق نفسه : ١٤٨.

(١٢١) ابن بسام : نهاية الرتبة في طلب الحسبة : ١٠٥، ١٠٦. ابن الأخوة : معالم القربة في أحكام الحسبة : ١٤٣.

(١٢٢) ابن الفرات : تاريخ المجلد : ٤/ ١، ١٣٩. عبد العزيز حميد : المسكوكات المزيفة (مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد ٢٢، السنة ١٩٧٨م) : ٣٠٩.

(١٢٣) ابن إياس : بدائع الزهور : ٤/ ٣٣٨، ٣٣٩. وهذا الإجراء تم في عهد السلطان الغوري الذي وصف عهده بأنه أنحس المعاملات. وقد تسبب أمر المحتسب هذا عن خسائر جسيمة للأهالي والتجار. وجرت مكاسب للسلطان الغوري بلغت الثلث، وأرغم السلطان الناس على «التعامل بهذه الفلوس الجدد حسب السعر الذي يحدده السلطان، فاضطر الكثير إلى إغلاق حوانيتهم». انظر : رأفت النبراوي : أسعار السلع الغذائية والجوامك في مصر : ٦٢.

(١٢٤) ابن مماتي : قوانين الدواوين : ٢٩٨. محمد البقلي : التعريف بمصطلحات صبح الأعشى : ٣٤١.

(١٢٥) عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية : ١/ ٢٣٥، ٢٣٦.

(١٢٦) علي بن يوسف الحكيم : الدوحة المشتبكة : ١١٢، ١١٣، ١٣٣، ١٣٧.

(١٢٧) الطبري : تاريخ : ٦/ ٤٩٢.

(١٢٨) الهمداني : الجوهرتين العتيقتين : ١٥٨، المقريزي : إغاثة الأمة : ١٠٣/ ١٠٤.

(١٢٩) Marcais : La Barberie Musulman et l'orient an Monyen age. P. 82.

عبد العزيز سالم : تاريخ المغرب في العصور الوسطى : ٢٣٥. ومن شدة اهتمام

الأغالبة بمواليهم كان الأمير زيادة الله يكتب اسم الغلام «خطاب» في سكة الدراهم والدنانير. انظر : ابن عذاري : البيان المغرب : ١/ ١٩٤.

(١٣٠) ابن سعيد : المغرب : ١٨١. سيدة كاشف : مصر في عصر الإخشيديين، ١٩٣.

(١٣١) علي بن يوسف الحكيم : الدوحة المشتبكة : ١٥٠.

(١٣٢) المقريزي : السلوك : ٣/ ١، ٤٠٢. ٣/ ٢، ٨٦٣. ٤/ ٢، ٧١٠. ٤/ ٢، ١٠١١. ٤/ ٢، ٩٧٠. ٤/ ٣، ٦٠٣. ٤/ ٣، ١٢١٥.

(١٣٣) ابن مماتي : قوانين الدواوين : ٣٠٢. محمد قنديل البقلي : التعريف بمصطلحات صبح الأعشى، ٣١٢.

(١٣٤) ابن بعره : كشف الأسرار العلمية : ٣١٢.

(١٣٥) ابن مماتي : قوانين الدواوين : ٣٠٤. محمد قنديل البقلي : التعريف بمصطلحات صبح الأعشى : ١٩١.

(١٣٦) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية : ٩٠.

(١٣٧) الجولق : هو الصندوق الذي يحتوي على عدة ضرب المسكوكات. أما الأزواج فهي الأصول التي كانوا يطبعون السكة بها، والصنج الرسمية التي كانوا يعيرون العملة بها. انظر : علي بن يوسف الحكيم : الدوحة المشتبكة : ١١٣، هامش (٦).

(١٣٨) المصدر السابق نفسه : ١١٣/ ١١٤.

(١٣٩) حسن الباشا : الفنون الإسلامية : ٢/ ٦٠٤.

(١٤٠) القلقشندي : صبح الأعشى : ١٢/ ٤٥٤، ٤٥٥.

(١٤١) المصدر السابق نفسه : ١٢/ ٤٥٤، ٤٥٥. محمد قنديل البقلي : التعريف بمصطلحات صبح الأعشى : ١٩٤.

(١٤٢) قدامة بن جعفر : الخراج وصنعة الكتابة : ١٣٦، ٢٣٣.

(١٤٣) المصدر السابق نفسه : ١٣٥، ٢٣٣.

(١٤٤) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية (مقدمة المحقق)، ٣٤.

(١٤٥) محمد كريم إبراهيم : عدن، دراسة في أحوالها السياسية والاقتصادية : ٣٠١.

(١٤٦) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية : ٩١، ٩٢، عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية ١/ ٢٣٧ـ٢٣٩.

(١٤٧) ابن منظور : لسان العرب : ١٠/ ٤٣٨ .
(١٤٨) حسن الباشا : الفنون الإسلامية : ٢/ ٥٨٨ .
(١٤٩) علي بن يوسف الحكيم : الدوحة المشتبكة : ١٣٧ .
(١٥٠) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية : ٩٣ . عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية ١/ ٢٣٩ .
(١٥١) البلاذري : النقود : ١٤ . ابن منظور : لسان العرب : ٨/ ٢٣٢ .
(١٥٢) علي بن يوسف الحكيم : ١١٥/ ١١٦ .
(١٥٣) الهمداني : الجوهرتين العتيقتين : ١٨٧ .
(١٥٤) حسن الباشا : الفنون الإسلامية : ٣/ ١٢٨٩ .
(١٥٥) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية : ٩٠/ ٩١ .
(١٥٦) محمد الحسيني : العملة الإسلامية في العهد الأتابكي : ١٤٥ .
(١٥٧) علي بن يوسف الحكيم : الدوحة المشتبكة : ١١٥/ ١١٦ .
(١٥٨) المصدر السابق نفسه : ١٢٠ .
(١٥٩) الهمداني : الجوهرتين العتيقتين : ١٩٤ .
(١٦٠) ابن منظور : لسان العرب : ١/ ٥٤٣ .
(١٦١) حسن الباشا : الفنون الإسلامية : ٢/ ٧٢٨ .
(١٦٢) المرجع السابق نفسه : ٢/ ٧٢٨ .
(١٦٣) ابن بعرة : كشف الأسرار العلمية : ٩٣ . عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية : ١/ ٢٤٠ .
(١٦٤) الهمداني : الجوهرتين العتيقتين : ١٤٥ .
(١٦٥) حسن الباشا : الفنون الإسلامية : ٢/ ٧٢٨ .
(١٦٦) ابن منظور : لسان العرب : ٣/ ٤٢٥ .
(١٦٧) البلاذري : النقود : ١٢ ، هامش (٣).
(١٦٨) حسن الباشا : الفنون الإسلامية : ٣/ ١٢١٩ .
(١٦٩) البلاذري : النقود : ١٢/ ١٣ .
(١٧٠) ابن منظور : لسان العرب : ١١/ ٤٣٢ .

(١٧١) ابن بعرة: كشف الأسرار العلمية : ٩٢ . سيدة كاشف : دراسات في النقود الإسلامية (المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٢ ، السنة ١٩٦٤م) : ٩٦ . سيدة كاشف : مصر في عصر الإخشيديين : ٢٠٢ .

عبد الرحمن فهمي : فجر السكة العربية، ١/ ١٦٢ .

(١٧٢) ابن سعيد : المغرب : ١٨١ .

(١٧٣) حسن الباشا : الفنون الإسلامية : ٢/ ٦٩٩ .

(١٧٤) ابن مماتي : قوانين الدواوين : ٣٣٣، ٣٣٤ .



المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، علي بن محمد (ت. ٦٣٠هـ) : «**الكامل في التاريخ**»، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م، بيروت.
- ابن الأخوة، محمد بن محمد بن أحمد القرشي (ت ٧٢٩هـ). «**معالم القربة في أحكام الحسبة**» تحقيق: محمد محمود شعبان، وصديق أحمد عيسى المطيعي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦م.
- ابن إياس : أبو البركات، محمد بن أحمد (ت ٩٣٠هـ). «**بدائع الزهور في وقائع الدهور**»، تحقيق: محمد مصطفى، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.
- ابن بسام: محمد بن أحمد. «**نهاية الرتبة في طلب الحسبة**»، تحقيق: حسام الدين السامرائي، مطبعة المعارف بغداد، ساعدت جامعة بغداد على نشره.
- ابن بعرة : منصور الذهبي الكاملي (ت في النصف الأول من القرن السابع الهجري). «**كشف الأسرار العلمية بدار الضرب المصرية**»، تحقيق: عبدالرحمن فهمي، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، الكتاب الثامن، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٦م.
- ابن تغري بردي: أبو المحاسن، جمال الدين يوسف (ت ٨٧٤هـ). «**النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة**»، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٨هـ.
- ابن حجر: أحمد بن محمد بن علي (ت ٨٥٢هـ). «**أنباء الغمر بأنباء العمر**»، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦٩م/ ١٩٧٢م.
- ابن خلدون: أبو زيد، عبدالرحمن (ت ٨٠٨هـ). «**المقدمة**»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.
- ابن الرفعة: أبو العباس نجم الدين (ت ٧١٠هـ). «**الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان**»، تحقيق: د. محمد إسماعيل الخاروف، طبع دار الفكر بدمشق، نشر معهد

البحوث بجامعة أم القرى (الملك عبدالعزيز سابقا) بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

- ابن سعد: محمد بن سعد الواقدي (ت ٢٣٠هـ). **«الطبقات الكبرى»**، بيروت، دار صادر، ١٩٦٠م.
- ابن سعيد: علي بن موسى المغربي (ت ٦٧٣هـ). **«المغرب في حلى المغرب»**، نشر د. زكي محمد حسن وآخرين، القاهرة، ١٩٥٣م.
- ابن عذاري: أبو العباس أحمد (توفي في القرن السابع الهجري). **« البيان المغرب في أخبار المغرب »**، تحقيق: ليفي بروفنسال، وكولان، ليدن، ١٩٤٨م/ ١٩٥١م.
- ابن الفرات: ناصر الدين محمد بن عبدالرحمن بن علي (ت ٨٠٧هـ). **«تاريخ ابن الفرات»**، تحقيق: حسن الشماع، البصرة، ١٣٨٩هـ/ ١٣٩٠هـ، ١٩٦٩م/ ١٩٧٠م.
- ابن المجاور: جمال الدين يوسف بن يعقوب (ت ٦٩٠هـ). **«المستبصر»**، طبعة ليدن، ١٩٥١م.
- ابن منظور: أبو العز نجيب الدين (ت ٧١١هـ). **«لسان العرب»**، طبع ونشر دار الفكر، ودار صادر، بيروت.
- ابن مماتي: أسعد (ت ٦٠٦هـ). **«قوانين الدواوين»**، تحقيق: عزيز سوريال عطية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة.
- ابن ميسر (ت ٦٧٧هـ)، **«أخبار مصر»**، نشر: هنري مارسيه، المعهد العلمي الفرنسي، القاهرة، ١٩١٩م.
- البلاذري: أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ). **«النقود»**، نشره الكرملي في كتابه (النقود العربية وعلم النميّات)، ١٩٣٩م، بيروت.
- البلاذري: **«فتوح البلدان»**، راجعه وعلق عليه رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- البيهقي: إبراهيم بن علي (ت ٤٧٠هـ). **«المحاسن والمساوئ»**، تصحيح السيد: محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة بالقاهرة، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٦م.
- التنوخي: أبو علي المحسن بن أبي القاسم، علي بن محمد (ت ٣٨٤هـ). **«جامع التواريخ**

المسمى نشوار المحاضرة، وأخبار المذاكرة» تحقيق: عبود الشالجي، مطابع دار صادر، بيروت، ١٩٧٣م.
- التنوخي: «**الفرج بعد الشدة**»، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٥م.
- علي بن يوسف الحكيم: (توفي في القرن الثامن الهجري). «**الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة**»، تحقيق حسين مؤنس، نشر في مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد السادس، السنة ١٩٥٨م.
- الدميري: كمال الدين، أبو البقاء (ت ٨٠٨هـ). «**حياة الحيوان**»، دار الطباعة بالقاهرة، ١٢٩٤هـ.
- الرازي: محمد بن أبي بكر (ت ٦٦٦هـ). «**مختار الصحاح**»، دار الكتب العربية، بيروت.
- الصابي: أبو إسحاق، إبراهيم بن هلال (ت ٣٨٤هـ). «**رسائل الصابي**»: الجزء الأول، نشر شكيب أرسلان، لبنان، ١٨٩٨م.
- الصاحب بن عباد، أبو القاسم، إسماعيل بن عباد الطالقاني. «**رسائل الصاحب بن عباد**» الطبعة الأولى، مصر، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.
- الصولي: أبو بكر، محمد بن يحيى (ت ٣٣٥هـ). «**أخبار الراضي والمتقي**»، نشر مدرسة اللغات الشرقية بلندن، نشره هيوات دن، ١٩٣٥م، وطبع للمرة الثانية بدار المسيرة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- الطبري: محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ). «**تاريخ الرسل والملوك**»، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.
- العسكري: أبو هلال الحسن بن عبدالله (ت ٣٩٥هـ). «**الأوائل**»، تحقيق: محمد السيد الوكيل، طبع في دار الأمل، طنجة، المغرب، نشره السيد أسعد طرابزوني بالمدينة المنورة.
- قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ). «**الخراج وصنعة الكتابة**»، تحقيق: طلال الرفاعي، مكتبة الطالب الجامعي بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- القلقشندي: أحمد بن علي (ت ٨٣١هـ). «**صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**»، شرح وتعليق: محمد حسين شمس الدين، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

- الكندي: أبو عمر محمد بن يوسف (ت ٣٥٠هـ). «**الولاة وكتّاب القضاة**»، تحقيق: رفن كست، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٠٨م.
- الماوردي: علي بن محمد بن حبيب (ت ٤٥٠هـ). «**الأحكام السلطانية والولايات الدينية**»، مراجعة: محمد فهمي السرجاني، نشر: المكتبة التوفيقية، ١٩٧٨م، القاهرة.
- المقدسي: محمد بن أحمد (ت ٣٨٠هـ). «**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**»، عناية دي غويه، ليدن، الطبعة الثالثة، ١٩٠٦م، نشر مكتبة المثنى ببغداد.
- المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ). «**النقود**»: نشره الكرملي ضمن كتابه (النقود العربية وعلم النميّات). ١٩٣٩م، بيروت.
- المقريزي: «**السلوك لمعرفة دول الملوك**»، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، وسعيد عاشور، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٣م، القاهرة.
- المقريزي: «**إغاثة الأمة بكشف الغمة**»، تقديم: سعيد عاشور، دار الهلال، ١٩٩٠م.
- المقريزي: «**الخطط، المسمى المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**»، طبعة بولاق، ١٢٧٠هـ/ ١٨٥٣م، القاهرة.
- المقريزي: «**اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**»، تحقيق: محمد حلمي محمد أحمد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.
- المناوي: محمد عبدالرءوف (ت ١٠٣١هـ). «**النقود والمكاييل والموازين**»، تحقيق: رجائي محمد السامرائي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨١م، نشر الدار الوطنية، بغداد.
- الهمداني: لسان الدين، الحسين بن أحمد (ت ٣٤٥هـ تقريبا). «**الجوهرتين العتيقتين المائعتين، الصفراء والبيضاء**»، تحقيق: حمد الجاسر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، الرياض.
- ياقوت: أبو عبدالله الحموي (ت ٦٢٦هـ). «**معجم البلدان**»، مطبعة دار الكتاب العربي، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ياقوت: «**معجم الأدباء**»، مطبعة الإرشاد، الطبعة الثانية، ١٩٣٠م. عناية مرجليوث، المطبعة الهندية، القاهرة، ١٩٣٠م.

ثانياً: المراجع :

- د. حسن الباشا : **«الفنون الإسلامية والوظائف على الآثار العربية»**، دار النهضة العربية، ١٩٦٦م، القاهرة.
- د. حسن الباشا وآخرون : **«القاهرة، تاريخها، فنونها، آثارها»**، مطابع الأهرام التجارية، ١٩٧٠م، القاهرة.
- د. حسن حسني عبدالوهاب : **«ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية»**، مكتبة المنار، تونس ١٩٧٢م.
- حسين عبدالرحمن : **«النقود»**، القاهرة.
- د. حسين محمد السليمان، **«رجال الإدارة في الدولة الإسلامية العربية»**، دار الإصلاح للطبع، والنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، الدمام.
- د. حسنين محمد ربيع، **«النظم المالية في مصر في زمن الأيوبيين»**، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٦٤م.
- د. خوله شاكر الدجيلي، **«بيت المال : نشأته وتطوره من القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري»**، مطبعة وزارة الأوقاف، بغداد، نشر: جامعة بغداد.
- د. رأفت محمد النبراوي، **«أسعار السلع الغذائية والجوامك في مصر في عصر دولة الجراكسة»**، طبع ونشر مركز البحوث بجامعة الملك سعود، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- د. السيد عبد العزيز سالم، **«تاريخ المغرب في العصور الوسطى»**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٢م.
- د. سيدة كاشف، **«مصر في عصر الإخشيديين»**، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م، القاهرة.
- د. عبدالرحمن فهمي محمد، **«النقود العربية، ماضيها وحاضرها»**، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٤م.
- د. عبدالرحمن فهمي محمد : **«فجر السكة العربية»**، **«موسوعة النقود العربية وعلم النميّات»**، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٥م.
- د. عبدالعزيز الدوري : **«تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري»**، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٤م.

- د. عبدالمنعم ماجد، «**نظم الفاطميين ورسومهم في مصر**»، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.
- د. عبدالمنعم ماجد، «**نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم في مصر**»، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
- فالتر هنتس، «**المكاييل والأوزان الإسلامية**»، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٧٠م.
- الكرملي، الأب انستاس، «**النقود العربية وعلم النميّات**»، عني بنشر رسائل في النقود للبلاذري، والمقريزي، والذهبي، إضافة إلى دراسة قيمة عن تاريخ النقود، وعلم النقود، نشره: محمد أمين دمج، بيروت، ١٩٣٩م.
- ليفي بروفنسال: «**الإسلام في المغرب والأندلس**»، ترجمة: د. السيد عبدالعزيز سالم، والأستاذ محمد صلاح الدين حلمي، القاهرة، ١٩٥٨م.
- د. محمد باقر الحسيني: «**العملة الإسلامية في العهد الأتابكي**»، مطبعة دار الجاحظ، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.
- د. محمد باقر الحسيني، «**تطور النقود العربية الإسلامية**»، مطبعة دار الجاحظ، بغداد، ١٩٦٩م.
- محمد قنديل البقلي: «**التعريف بمصطلحات صبح الأعشى**»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
- د. محمد حسين الزبيدي، «**العراق في العصر البويهي: التنظيمات السياسية والإدارية والاقتصادية**»، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٩م.
- د. محمد بن علي بن مسفر عسيري: «**الحياة السياسية ومظاهر الحضارة في اليمن في العصر الأيوبي ٥٦٩هـ - ٦٢٦هـ**»، دار المدني للطبع والنشر، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- د. محمد أبو الفرج العش، «**مصر، القاهرة على النقود العربية والإسلامية**»، أبحاث الندوة الدولية لتاريخ القاهرة، الجزء الثاني، مطبعة دار الكتاب، القاهرة، ١٩٧١م.
- د. محمد كريم إبراهيم، «**عدن، دراسة في أحوالها السياسية والاقتصادية ٤٧٦هـ -٦٢٦هـ/ ١٠٨٣م-١٢٢٨م**» منشورات مركز دراسات الخليج العربي، جامعة البصرة، مطبعة جامعة البصرة، ١٩٨٥م.

- أ. ناصر السيد محمود النقشبندي، «**الدينار الإسلامي في المتحف العراقي**»، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.
- أ. ناصر السيد محمود النقشبندي، «**الدرهم الإسلامي**»، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

ثالثاً: الدوريات:

- د. سيدة كاشف، «**دراسات في النقود الإسلامية**»، المجلة التاريخية المصرية، المجلد (١٢)، السنة ١٩٦٤م.
- د. عبدالرحمن فهمي محمد، «**تعريب النقود ومدلوله الحضاري**»، مجلة المنهل، العدد (٤٥٤)، السنة (٥٣)، المجلد (٤٨)، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، جدة.
- د. عبدالعزيز حميد، «**المسكوكات المزيفة في العصر العباسي**»، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد (٢٢)، السنة ١٩٧٨م.
- د. ناجي علي محفوظ، «**من قوانين دور الضرب في العصرين العباسيين الأوسط والأخير**»، مجلة المسكوكات، العددان (١٠، ١١)، السنة ١٩٧٩م/ ١٩٨٠م، تصدر عن وزارة الثقافة والإعلام العراقية، المؤسسة العامة للآثار.
- يوسف غنيمة، «**النقود الإسلامية**»، مجلة سومر، المجلد التاسع، الجزء الأول، السنة ١٩٥٣م.

رابعاً: المراجع الأجنبية:

- Ehrenkreutz. (A.S.): "Monetary Aspects of Medieval near Eastern Economic History", London. 1970.
- Lan-pool. S : "Catalogue of oriental Coins in The British Museum", London, 1876.
- M. Abu Al Faraj Al Ush: "Moknnaies Aglabides etudices enrelation aces l'histoire des Aglabides - Damas. 1982.
- Marcais (G.): "La Berber is Musulmane et l'orient an an Moyen (ge)", Paris, 1946.
- Nutzel (H.): "Catalogue der orietalischen Munzer", Berlin. 1898, 1902.
- J. Walker: "Catalogue of Muhammadan Coins", London, 1956.

مراكز الاستيطان بشمال الحجاز في عصر بني أُمية

د. علي إبراهيم علي غبان

• الدراسات السابقة •

نُشرت بعض الدراسات عن التّاريخ الحضاري للحجاز في العصر الأُموي، ومن الدّراسات القريبة إلى موضوع هذا البحث أبحاث صالح العلي المتعلقة بإدارة الحجاز في العهود الإسلامية الأولى، وبالعطاء[1]، وبتنظيم جباية الصّدقات، وبملكيات الأراضي الزّراعية[٢]، ثم مؤلف عبدالله بن محمد السيف الذي تناول فيه بالدراسة الأحوال الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي[٣]، وبحث سعد الراشد الذي درس فيه الصلات الحضارية بين بلاد الشام ومنطقة الحجاز وشمال غرب الجزيرة في صدر الإسلام والخلافة الأموية[٤]، غير أن هذه الأبحاث تتحدّث عن الحجاز بشكل عام، وتركز بالدرجة الأولى على الحجاز الأوسط، حيث تقع مدن الحجاز الكبرى، مكة المكرمة، والمدينة، والطائف. كما توجد دراسة لعبدالله الوهيبي عن شمال الحجاز في كتابات الجغرافيين العرب (٨٠٠م-١١٥٠م)، وهي دراسة تتحدث عن شمال الحجاز بعد عصر بني

أميّة[٥]. كما يوجد كتاب لحمد الجاسر عن شمال غرب الجزيرة يعرض نصوصًا من تاريخ هذه المنطقة خلال جميع العصور الإسلامية، ويسجّل مشاهدات الباحث فيها وانطباعاته[٦].

السكان:

عاشت في شمال الحجاز خلال عصر بني أمية ثمان قبائل رئيسة، هي: جُهينة، وبلي، وبنو ضمرة، وخزاعة، وبنو عذرة، وغطفان، وجذام، وكلب. وتقع أراضي قبيلة جهينة بالقرب من المدينة المنورة، وتمتد إلى البحر حيث توجد الجار وينبع والحوراء. ويشارك جهينة في سكنى منطقة ينبع جماعات الأشراف آل علي بن أبي طالب، ونفر من القبائل الأخرى الساكنة قرب المدينة، كما كانت تشاركها في المنطقة نفسها وفي ديارها القريبة من الجار قبيلة خزاعة، وقبيلة بنو ضمرة التي امتدت منازلها جنوبا حتى ودَّان وواحة الأبواء[٧]، وإلى الشمال من ديار جهينة تقع ديار قبيلة بلي التي تمتد من ساحل الوجه والعونيد غربا إلى قرب المدينة المنورة شرقا مرورا بمنطقة وادي القرى.

وتسكن قبيلة جذام في الأجزاء الشمالية من شمال الحجاز. وتشترك مع جهينة وبلي في السيطرة الكاملة على ساحل شمال الحجاز. يقول ابن حزم: «ودار جذام حول أيلة من أول عمل الحجاز»[٨]، ويقول الهمداني: «وتنفرد دار جهينة من حدود رضوى والأشعر إلى واد ما بين نجد والبحر، ثم من منقطع دار جهينة دار بلي إلى حد دار جُذام بالنبكَ على شاطيء البحر، ثم عينونا من خلفها، ثم لها ــ أي لجذام ــ ميامن البرّ إلى حدّ تبوك، ثم إلى جبال الشراة، ثم إلى معان، ثم راجعا إلى أيلة إلى أن تقول المغار: هأنذه، والمغار منزل للَخْم»[٩]، والهمداني يحدد ديار هذه القبائل على ما كانت عليه في عصره

الـذي كتب فيه ــ وهو القـرن الرابع الهجـري / العاشر الميـلادي ـ ولكن ديـار جهينـة وبلي وجذام لم تتغير كثيرا عما كـانت عليه في العصر الأمـوي، فالأمـاكن التي ذكرها الهمـداني نسبت إلى هذه القبائل نفسها في نصـوص وأشعار ترجع إلى العصر الأموي على النحو الذي سنعرضه مفصلا فيما بعد.

أما قبيلة بني عذرة فكانـت في منطقة وادي القرى، وحول تيماء، وفي حسمى وتبوك. وفي شعر جميل بثينة العذري ما يؤكد ذلك.

يقـول جميـل:

ألا ليت شعـــري هـل أبيتن ليلـــة بـوادي القـرى ؟ إني إذاً لسعيـــد[١٠]

ويقول:

أقـول لـداعـي الحُبِّ، والحجـر بيننـا ووادي القـرى: لبَّيك لما دَعَـانيـا[١١]

ويقول:

وهَجـــرُكَ مـن تيماء بـــلاءٌ وشِقْـــوَةٌ عليك مع الشَّوقِ الـذي لا يفارقُ[١٢]

ويقول أيضا:

وقـالـــوا يـا جميـل أتى أخـوهـــا فقلتُ أتـى الحبيبُ أخـــو الحبيبِ
أُحبُّكَ أنْ نـــزلت جبَـــال حسْمى وأن نـاسبـتَ بَثْنَـةَ من قـريبِ[١٣]

وجاورت قبيلة بني عـذرة في منطقة وادي القرى قبـائل جهينة وبلي[١٤]، كما أنها اشتركت مع بلي وجهينة وفزارة من غطفان، ومع قبيلة كلب في سكنى خبث الجناب الواقع بين خيبر وتيماء وتبوك[١٥]، واشتركت - أيضًا - مع فزارة وجذام في سكنى هضبة حسمى[١٦]، أما قبيلة غطفان فكانت ديـارها الأساسية تقع في حرة خيبر[١٧]، وعندما غزا رسول الله ـ ﷺ ـ يهـود خيبر نزل بينهم وبين غطفان

ليحول بينهم وبين أن يمدّوا أهل خيبر[١٨]، وأما ديار قبيلة كلب فكانت تقع في دومة الجندل وما وراءها من بادية الشام والسماوة، وتمتد جنوبا حتى خبث الجناب[١٩].

ويعود نسب قبائل جهينة وبلي وبني عذرة إلى قبيلة قضاعة التي ينسبها بعض النسابة إلى عدنان، وينسبها آخرون إلى قحطان[٢٠]، كما أن جذام قبيلة قحطانية على رأي معظم النسابة[٢١]، وقد ساد التفاهم والإخاء بين هذه القبائل المتجاورة بعد أن وحد الإسلام فيما بينها، فقد كان للمهاجرين من جهينة وبلي منزل واحد في المدينة، ومسجد مشترك صلى فيه رسول الله - ﷺ -[٢٢]، وخلال العصر الأموي كانت كل قبيلة تنزل في أراضي القبيلة الأخرى وتمتلك فيها، فكان لعزة الضمرية صاحبة كثير بستان في حقل الواقعة في ديار جذام[٢٣]، ويلاحظ أن هذه القبائل حافظت على جوارها أينما حلت بعيدا عن ديارها، ففي مصر كانت بلي متفرقة، ثم اتفقت هي وجهينة[٢٤]، ولجميل بثينة العذري شعر في أخواله من قبيلة جذام يصدح بطيب الجوار والوئام بين بني عذرة وجذام خلال عصر بني أمية يقول جميل:

جُذام سيوفُ الله في كلّ مَوْطن	إذا أزِفتْ يومَ اللقاءِ أزامِ
هم منعوا ما بين مِصر فذي القُرى	إلى الشام من حلٍّ به وحَرامِ
بضرب يزيل الهَامَ عن سكناتهِ	وطعنٍ كإيراغ المخَاضِ تُؤام
إذا قَصرَّت، يوماً، أكُفٌّ قبيلَةٍ	عن المجد نالتهُ أكُفٌّ جُذامِ[٢٥]

وبالإضافة إلى القبائل المذكورة أعلاه عاشت خلال العصر الأموي في بعض مستوطنات المنطقة مثل أيلة ومقنا أقليات يهودية أُبقي عليها لعدم تعرضها بالأذى للمسلمين[٢٦]، كما عاشت في باقي المدن والقرى بشمال الحجاز

جماعات من الموالي وأخلاط العرب نسبت إلى المدن التي سكنت فيها، فقيل الجاري والأيلي والحقلي والشغبي [٢٧]، وكانت لكل قبيلة من القبائل التي تسكن شمال الحجاز مدن تسكن فيها حاضرتها، وأسواق تتردّد عليها باديتها كما كان لكل منها قرى صغيرة، وضياع تنتشر في بطون الأودية وعلى منابع المياه.

مستوطنات جهينة:

كانت لقبيلة جهينة في العصر الأُموي ثلاث مدن رئيسة، هي: **الجار والحوراء وذو المروة**. أما الجار فتشاركها فيها بنو ضمرة وخزاعة، وهي ميناء المدينة ومحطّ تجارتها، وقد بنى فيها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب صوامع لحفظ الغلال التي ترسل من مصر إلى المدينة بطريق البحر، وعين عاملا من قبله [٢٨]. ولم يلبث أن أصبح لهذا الميناء تأثير كبير على حركة التجارة بالمدينة طوال القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري، فعندما أراد أبو جعفر المنصور معاقبة أهل المدينة لتعاونهم مع الثائر العلوي محمد ذي النفس الزكية فرض عليهم حصارا بحريا، «فأمر بالبحر فأقفل على أهل المدينة، فلم يحمل إليهم من ناحية الجار شيء» [٢٩]، وأقدم وصف فيه معلومات قيمة عن البناء والعمران بميناء الجار ذكره عرام بن الأصبغ السلمي الذي عاش في القرن الثالث الهجري [٣٠]، ولم نجد من أخبار الجار في العصر الأموي سوى إشارات يسيرة، أهمها: أن نَفرا من رواة الحديث كانوا يقيمون بها في ذلك العصر [٣١]، وأن نساء بني ضمرة كُنَّ يتبضعن من سوقها، وأن كُثَيرّ عَزَّة الخزاعي كان له بها دكان يبيع فيه العطر والخيط والقطران [٣٢]، وقد ازدهرت عمارة الجار في العصر العباسي، وبنيت عليها الأسوار، وكثرت فيها الدور الشاهقة [٣٣]، ولا تزال آثار العصر العباسي ظاهرة على سطح موقع الجار الأثري الذي يقع إلى الشمال من بلدة الرايس، إلا

أنه يصعب التعرف على آثار ترجع إلى العصر الأموي من على سطح الموقع باستثناء كسر فخارية من نوع الفخار الأموي الأصفر المضلّع، والفخار الأموي المرسوم بالمغرا. وغالب الظن أن آثار العصر الأموي تُوجد تحت مستوى الآثار العباسية، فقد أثبتت المجسّات التي أجريناها بالموقع وجود مستويات سكنية متتابعة تنزل من السطح الحالي للموقع إلى عمق يقارب أربعة أمتار(٣٤).

وعلى بُعد مائتين وعشرين كيلومترا إلى الشمال من الجار تقع الحوراء مدينة جهينة الثانية. والحوراء منزل لجهينة منذ عصور ما قبل الإسلام، وتذكر المصادر أن رجلا من جهينة يدعى عبدالدّار بن حديب أشار على قومه في الجاهلية أن يبنوا كعبة لهم في الحوراء يُعظمونها ويُضاهوا بها كعبة قريش، ويَستميلوا بها كثيرا من العرب، فأعظموا ذلك، ولم يوافقوه، فقال فيهم:

ولقد أردت بأن تقام بنيّةٌ ليست بِحَوْبٍ أو تطيف بمأثم

فأبى الذين إذا دُعوا لعظيمة راغوا ولاذوا في جوانب قَودم(٣٥)

وعلى عكس الجار لم نجد فيما استطعنا الاطلاع عليه من مصادر خبرا عن الحوراء خلال عصر بني أمية، في حين تَرد عنها إشارات من العصر العباسي(٣٦)، ولكن البقايا الأثرية على سطح موقع الحوراء الذي يقع على بعد عشرة كيلومترات شمال مدينة أملج تؤكد سكناه في عصر بني أمية، إذ تُوجد على سطح الموقع كسر فخارية من أنواع الفخار الأموي تدل على وجود طبقة سكنية أموية تحت آثار المستوى السكني العباسي الفاطمي التي تظهر على السطح. وربما كانت آثار العصر الأموي في مكان ما من الموقع، حيث إن موقع الحوراء يتميّز بكبر مساحته، وبوجود طبقة سميكة من الرّمال النّاعمة فوق معظم أجزائه.

أما مدينة جهينة الثالثة فتسمّى «ذو المروة»، وهي لبني رفاعة من جهينة. وقد أقطع فيهـا رسول الله ـ ﷺ ـ، نفرًا منهم وهـو في طـريقه إلى تبـوك[٣٧]. قال البكري: «ذو المروة من أعمال المدينـة قرى واسعة، وهي لجهينـة، كان بها سبرة ابن معبد الجهني صاحب رسـول الله ـ ﷺ ـ، وولده إلى اليـوم فيها، بينها وبين المدينة ثمانية بُـردُ». (٩٦ ميلاً)[٣٨]، وقـال - أيضًـا - : «والحوراء من وراء ذي المروة على ليلتين»[٣٩]، وذو المروة معدودة عند الجغـرافيين من وادي القرى[٤٠]، وتقع قرب نقطـة التقاء وادي الجزل بوادي إضم (الحمض) عنـد المكان المسمى اليوم أم زرب[٤١]، ويبدو أن جهينـة قد تنـاقص عددهـا بذي المروة بعـد القرن الثـاني الهجـري (٧م، ٨م)، إذ تـذكر المصـادر التي كُتبت بعـد هـذا القـرن أن الغـالب على سكـان ذي المروة الجعافـرة ـ بنـو جعفـر بن أبي طالب ـ ومـوالي وخليط[٤٢].

وبالإضافة إلى هذه المدن كـان لجهينة في ديـارها قـرى زراعية كثيرة، أشهـرها العيص، وتلك التـي بينبع، وتلك التي تقع في الأوديـة المنحـدرة من جبـال جهينة: رضوى والأشعر والأجرد[٤٣]، وكـانت بعض قرى ينبع سكنـا لآل علي بن أبي طالب، مثل العُشَيرة، والبُغَيبغـة، وسُوَيقة، والبُليد، وهي قـرى كانت عامـرة ومزدهـرة في عصر بني أمية وقـد ذكرت في أشعار كُثَيرّ عَـزَّة، ونصيب بن رباح[٤٤].

مستوطنات بلي:

وفي ديار قبيلـة بلي أشارت المصـادر التاريخية والأدبيـة إلى قرى وأوديـة كانت مأهولة خـلال العصر الأموي، ففي شعر جميل بثينة العذري وكثيرّ عـزّة يرد ذكر وادي بدا الـذي يقع في ديار بلي على بعـد أربعين كيلومترا شرق مـدينة الـوجه، ووادي شغب الذي يقع إلى الجنوب الشرقي من مدينة ضباء.

يقول جميل :

لعمري لقد حسنت شغبا إلى بدا إليَّ وأوطاني بلادٌ سواهما

حللت بهذا حَلَّةً ثم حَلَّةً بهذا، فطاب الواديان كلاهما (٤٥)

ويقول أيضاً :

ألا قد أرى إلا بثينة للقلب بوادي بَدَا لا بحسمى ولا شَغْب(٤٦)

ويقول كُثيِّر:

سَقَى الله وجها غادر النوم رَمْسَهُ مقيما ومرّوا غافلين على شَغْب(٤٧)

وبدا وشغب من ديار بلي القديمة، فقد ذكر البكري فيما يرويه عن ابن شبة عن تفرّق قضاعة : «ونزلت قبائل من بلي أرضا يقال لها شَغْبٌ وبَدَا . . » (٤٨)، ويقول الهمداني : «ولبلي دار بشغب وبدا»(٤٩)، وكانت بهذين الواديين في عصر بني أمية مزارع وبساتين لا تزال آثارها باقية حتى اليوم. وقد عثرنا في بدا على نقوش كوفية مكتوبة بخط القرن الأول الهجري، ولكنها غير مؤرخة(٥٠). وبناحية شغب وعلى مقربة من وادي أدامى (داما) تذكر المصادر ضيعة لمحدّث المدينة محمد بن شهاب الزّهري، كانت في الأصل من أملاك بني مروان بن الحكم، ثم أقطعت له(٥١)، وقد عاش الزهري آخر أيامه في ضيعته وتوفي بها سنة ١٢٤هـ(٥٢)، وينسب إلى شغب مولى الزهري زكريا بن عيسى الشغبي الذي روى نسخة عن الزهري عن نافع(٥٣).

ولقبيلة بلي مدن وقرى أخرى في ديارها التي بمنطقة وادي القرى، فقد عد البكري كلا من السقيا والرحبة من المنازل التي نزلتها قبيلة بلي بعد تفرّق قضاعة (٥٤)، وقد قمنا بعمل مجسّ أثري في بقايا موقع السقيا، عثرنا فيها على طبقة سكنية يمكن نسبتها إلى بداية القرن الثاني الهجري (٨م)، اعتمادا على

أنواع الفخّار التي ظهرت في الطبقة السّكنية المذكورة[٥٥]، وتقع السّقيا الآن بقرية الخشبية عند نقطة التقاء وادي الجزل بوادي العلا[٥٦]، ومازالت سكنا لقبيلة بلي. أما الرحبة فمكانها غير محدّد تحديدا دقيقًا في كتب المتقدّمين، وقد أورد السّمهودي نقلا عن الزبير بن بكّار ـ وهو من علماء الحجاز في القرن الثالث الهجري ـ نصًا في تحديد وادي إضم (الحمض) ذكر فيه أن إضم يلتقي في نخيل ذي المروة بوادي الجزل الذي به السّقيا والرّحبة[٥٧]، ويفهم مما ذكره الجغرافيون المسلمون عن الرّحبة أنها تقع في وادي الجزل إلى الشمال من ذي المروة وبالقرب من وادي القرى[٥٨]، وأفضل مكان يمكن أن تنطبق عليه أوصافهم يسمّى اليوم الكتيفة، ويقع في ديار قبيلة بلي عند نقطة التقاء وادي جثيوث بوادي الجزل، وهو مكان رحب واسع به آثار لمدينة إسلامية تنتشر عليها قطع الفخار والخزف الإسلامي، وتوجد بالقرب منها كتابات كوفية مبكرة، وقصر ضخم مبني بالآجر عثرنا بين أطلاله علي كسر من الفخّار الأموي المرسوم بالمغرا[٥٩]، وتبلغ المسافة بين هذا الموقع والخشبية أربعين كيلومترا، كما أن بينه وبين موقع المابيَّات الأثري أربعين كيلومترا تقريبًا، ويصل بينهما طريق مباشر غير الطريق الذي يسير مع وادي الجزل إلى الخشبية[٦٠].

ولقبيلة بلي مدينة ساحلية تسمى (العونيد) تقع في مرسى عنتر على بعد خمسين كيلومترا شمال مدينة الوجه، وكانت العونيد مرفأ لمدن بلي الداخلية الواقعة في منطقة وادي القرى، وللمنطقة المحيطة بخيبر، واستمرت كذلك طوال العصرين العباسي والفاطمي[٦١]، ولم نجد في المصادر التي اطلعنا عليها شيئا عن مدينة العونيد في عصر بني أمية، ولكن وجود كسر الفخار الأموي على سطح موقعها الأثري يثبت أنها كانت موجودة في القرن الثاني الهجري (٨م) على أقل تقدير. ومرسى العونيد من المراسي الحسنة المأمونة ذات المياه الوفيرة

والعذبة [٦٢]، ولم تكن تتجاوزه إلى غيره، وحتى عهد قريب، أي سفينة شراعية تمر به طلوعا أو نزولا، إذ أن طبيعة الملاحة الشراعية في البحر الأحمر تحتم ذلك. وهذا المرسى متّصل بأرض بلي، ومرتبط مع وادي القرى بطريق مباشر يمر على قرية بدا التي تبعد عنه مرحلة واحدة[٦٣].

مستوطنات جذام:

أما ديار جذام فأشهر مدنها أيلة التي كانت مأهولة قبل الإسلام بأخلاط من الناس. وهي سوق لقبيلة جذام، وقد عاهد أهلها الرسول ـ ﷺ ـ، عندما كان بتبوك، فأمّنهم ومن كان معهم من أهل الشّام وأهل اليمن وأهل البحر على سفنهم وسيّاراتهم في البرّ والبحر[٦٤]، وكانت جزية من بها من غير المسلمين ثلثمائة دينار، كما حدّدها رسول الله ـ ﷺ ـ ثم زاد فيها الخلفاء من بني أمية، فلما كان عمر بن عبدالعزيز أعادها إلى ما كانت عليه في عهد رسول الله ـ ﷺ ـ [٦٥]، وازدهر الاستيطان بأيلة خلال العصر الأموي وما تلاه من عصور بسبب وقوعها على مقربة من الشّام ومصر وفلسطين[٦٦]، ويُذكر أن مروان بن الحكم جعل على شرطة المدينة المنورة مائتين من أهل أيلة، فضبطوا أمنها ضبطا شديدا [٦٧]، وكان من بين سكان أيلة في العصر الأموي جماعة من التّابعين من رواة الحديث، نذكر منهم حسين بن رستم الأيلي الذي كان أميرا لأيلة في خلافة عمر بن عبدالعزيز[٦٨]، وإلى أيلة كان يلجأ في العصر الأموي من يريد العزلة من سادات الحجاز. وممن نزل بها لهذا الغرض سعيد بن أمية بن عمر بن سعيد بن العاص، وكان قد رحل إليها وترك المدينة فكتب إليه عبدالله ابن عنبسة بن سعيد بن العاص:

أتركت طيبة رغبة عن أهلها ونزلت منتبذا بدير القُنْفُذِ

فكتب إليه سعيد:

حللتُ أرضا قمحها كترابها والجوع معقود بباب الجُنْبُذِ

والجنبذ دار بني عنبسة(٦٩)، وكتب أبان بن سعيد إلى أخيه يحيى يخطب عليه عائشة بنت طلحة، فخطبها فقالت ليحيى: ما أنزل أخاك أيلة؟ قال أراد العزلة، قالت اكتب إلى أخيك:

حللت محل الضبّ لا أنت ضائرٌ عدوا ولا مستنفعا بك نافع(٧٠)

ويوجد موقع أيلة الأثري في وسط مدينة العقبة الأردنية على مقربة من فندق ميرامار، وقد شُرِع في التنقيب فيه منذ سنوات قليلة، وأظهرت نتائج الحفر نشاطا استيطانيًا مزدهرا في أيلة خلال عصر بني أمية(٧١).

وعلى نصف مرحلة من أيلة كانت لجذام مستوطنة أخرى على خليج العقبة عرفت باسم حقل، وكانت بحقل في العصر الأموي نخيل وبساتين بعضها لغير جذام، وسبق أن أشرنا إلى بستان عزّة الضمريّة التي قال فيها كُثيّر:

سقى دِمنتين لم نجد لهما أهلاً بحقل لكم يا عز قد زانتا حقلا(٧٢)

واشتهرت حقل طوال العصور الإسلامية بحفائر مياهها القريبة من سطح الأرض، وببساتين النخيل التي تعانق البحر على طول شاطيء هذه الواحة(٧٣)، ولا تزال بساتين النخيل باقية في هذا المكان.

أما نقاط الاستيطان الأخرى بديار جذام خلال عصر بني أمية فهي: مدين ومقنا، وقيال، وعينونا، وتريم، وسرغ، ومعان. وجميع هذه المواضع ورد بشأنها في المصادر التاريخية والأدبية ما يُفيد أنها كانت مسكونة خلال عصر بني أمية أو قبله. فإلى مدين بعث رسول الله ـ ﷺ ـ، زيد بن حارثة في سرية أصاب

خلالها سبيًا من أهل مقنا [٧٤]، وقد ذكرت مدين في قصائد شعراء العصر الأموي.

قال كُثيرّ وقد مرّ بها وهو في طريقه إلى مصر:

رهبان مدين والذين عهدتهم   يبكون من حذر العقاب قُعُودا

وقال أيضًا:

رهبان مدين لو رأوك تَنَزّلوا   والعُصْمُ في شَعَف الجبال الغادر [٧٥]

ويفهم من هذه الأبيات أن مدين كانت موضعا مأهولا في العصر الأموي. وتقع مدين في واحة البدع، وقد عثرنا في موقع المدينة الإسلامية بواحة البدع على أدلة أثرية تؤكّد سكنى الموقع في العصر الأموي، وقد تمّ جمع هذه الأدلة من سطح الموقع ومن الطبقات السّفلية للمجسات التي نفذناها فيه [٧٦]، وهي عبارة عن كسر فخارية لأواني وأسرجة أموية الطراز، تماثل ما عثر عليه في المواقع الأموية بالأردن. وبمدين آبارٌ وآثار من العصر النبطي، فقد كانت نقطة استيطان رئيسية بالمنطقة في عصور ما قبل الإسلام، ويوجد بواحة البدع ستة مواقع أثرية كبيرة، منها موقع لمدينة إسلامية يُطلق عليه اسم الملقطة.

أما مقنا التي لا تزال تُعرف بهذا الاسم فكانت ساحل مدين وقرية مأهولة في صدر الإسلام. وقد صالح رسول الله ـ ﷺ ـ باديتها بني جنبة [٧٧]، وحاضرتها على ربع ما أخرجت نخيلهم، وربع ما صادت عروكهم، وربع ما اغتزل نساؤهم [٧٨]، وتقع مقنا على خليج العقبة على بعد خمسة وثلاثين كيلومترا إلى الشرق من البدع، وبها موقع أثري كبير، فيه آثار ترجع إلى فترة ما قبل الإسلام. ولا تزال عيونها جارية، أما سكانها اليوم فمن بني عقبة بقايا قبيلة جذام، ويجاورهم فيها جماعة من فخذ الفوائدة من جهينة.

وأما قيـال وعينونـا وتريـم فقـد كانت خـلال عصر بني أمية من أهم الأوديـة الزراعية في ديـار جذام، وكانت بها حتى عهد قريب عيون جـارية تنتشر عليها غـابـات النّخيل والـدّوم، تملأ بطون هـذه الأوديـة، وتستمـر حتى مصـابهـا في البحر، وبهذه الأودية كانت تمرّ قوافل الحجـاج والمسافرين على الطريق السـاحلي الذي يربط الحجاز بمصر، وقد مرّ بها كُثيرّ عـزّة وهو في طريقه إلى مصر، وذكرها في شعره. يقول كثير:

أقـول وقـد جـاوزت من صـدر رابغ مَهـامـهَ غُبراً يـرفـع الأكْمَ آلُها

أَأَلحيُّ أم صِرانُ دَوْمٍ تَنَاوَحـت بِتريَـمَ قصرا واستحثّـت شِماَلُها[٧٩]

ويقول أيضًا:

يجتـزن أوْديـة البُضيعِ جـوازِعـا أجـواز عَيَنُـونَـا فنعْـف قَيـال[٨٠]

ويقع وادي تريم شمال مدينة ضباء على بعـد ستين كيلومترا، أما وادي عينونا فيقع إلى الشرق من قـرية الخريبـة على بعـد مئـة كيلـومترا شمال مـدينة ضبـاء، وتـوجـد به مـواقع أثـريـة من عصور سـابقـة لـلإسلام، وأخـرى من العصـور الإسـلاميـة. وإلى الشمال من وادي عينونـا يقع وادي قيـال، وهـو أسفل وادي عفال الـذي يمر بـواحة مـدين (البدع)، وتبعـد قيال خمسـة عشر كيلومترا عن عينونا وخمسة وأربعين كيلومترا عن البدع.

ومن مستوطنات جذام التي تقع خارج حـدود المملكة العربية السعودية سرغ ومعـان، أما سرغ فتُعـرف اليوم بـاسم المدوّرة، وهي على بضعة كيلـومترات من حالة عمّار، وبها نقطـة الحدود الأردنية، وكانت سرغ آخر أعمال المدينـة من جهة الشمال الغربي[٨١]، وأمـا معـان فتقع في جنوب الأردن، وكـانت قبيل الإسـلام حاضرة لما حولها من بوادي جذام وبلي، وكان عاملها للبيزنطيين فروة بن مسعود

الجذامي الذي أسلم وبعث بإسلامه وببعض الهدايا إلى رسول الله ـ ﷺ ـ، فقبض عليه البيزنطيون وحبسوه وقتلوه(٨٢).

وطوال العصر الأموي ظلّت معان بلدة عامرة، ومحطّة رئيسة على طريق الشّام، وقد ذكرها جميل بثينة ضمن محطات الطريق الشامي التي مرّ بها. يقول جميل:

ويومَ مَعانِ قال لي فَعَصيتُهُ أَفِقْ عن بُثَينَ الكاشِحُ المُتنصِّحُ(٨٣)

وأصبحت معان بعد العصر الأموي مسكنا لبني أمية ومواليهم، يقول الإصطخري: «ومعان مدينة صغيرة سكانها بنو أمية ومواليهم، وهو حصن من الشراة»(٨٤).

مستوطنات بني عذرة:

أما ديار بني عذرة فأشهر حواضرها في العصر الأموي تيماء، ووادي القرى وتبوك. وتيماء مستوطنة قديمة، وواحدة من أقدم المستوطنات التاريخية المعروفة في شمال جزيرة العرب(٨٥)، وكانت إدارتها قبيل الإسلام في يد أحفاد السموءل، وهم من العرب الذين تهودوا، حسبما يرى بعض المؤرخين والباحثين(٨٦)، وقد صالح يهود تيماء رسول الله ـ ﷺ ـ، على الجزية(٨٧) ثم دخل بعضهم في الإسلام(٨٨)، وتذكر بعض المصادر أن رسول الله ﷺ أمَّر يزيد بن أبي سفيان علي تيماء(٨٩)، وفي العصر الأموي كانت تيماء منزلا وسوقا لبني عذرة، يقول صاحب الأغاني: «وتيماء خاصة منزل لبني عذرة»(٩٠).

وفي خبر مهاجاة جميل بن معمر وجواس بن قطبة العذريين يرد النّص التالي: لا تذكر يا جميل أباك في فخر، فإنه كان يسوق معنا الغنم بتيماء، عليه شملة

لا تواري إسته [٩١]، ولم نجد في المصادر إلا القليل من أخبار تيماء في العصر الأموي، ويبدو أن حصون البلدة وأسوارها ومزارعها بقيت قائمة في العصر الأموي كما كانت عليه قبل الإسلام، وفي صدر الإسلام، فقد التجأ إلى هذه الحصون من بقي من جيش معاوية الذي بعثه لجمع الصّدقات من أهل البوادي بعد أن هزمه خارج تيماء جيش علي بن أبي طالب بقيادة المسيّب بن نخبة الفزاري[٩٢]، وفي أحد المصادر نجد حوارا ساخنا قد دار في المسجد الحرام بين شعبة بن غريض بن السموءل، وكان مسلما متشيعا لعلي ومعاوية بن أبي سفيان وهو خليفة، نورد منه قول معاوية لشعبة: «. . ما فعلت أرضك التي بتيماء؟ قال: يُكسى منها العاري، ويُردّ فضلها على الجار. قال: أفتبيعها؟ قال: نعم. قال: بكم؟ قال: بستين ألف دينار، ولولا خلة أصابت الحيّ لم أبعها!! قال: لقد أغليت. قال: أما لو كانت لبعض أصحابك لأخذتها بستمائة ألف دينار. قال: أجل. . . »[٩٣]!! ويفهم من قول شعبة «ولولا خلة أصابت الحيّ لم أبعها. . » أن أحواله وأحوال جماعته بتيماء قد تبدّلت عما كانت عليه.

أما تبوك فقد تحوّلت بعد أن فجّر الرسول ـ ﷺ ـ، عينها إلى منهل دائم الماء لعربان بني عذرة وجذام الساكنة حولها. واسم تبوك كان معروفا في العصور القديمة التي سبقت عصر رسول الله ـ ﷺ ـ، وكان يطلق على كامل الناحية[٩٤]، ويبدو أن موضع العين لم يكن مسكونا عندما وقف عليه جيش رسول الله ـ ﷺ ـ، إذ يذكر ابن هشام وابن جرير الطبري أن الماء الذي عالجه الرسول ـ ﷺ ـ في غزوة تبوك كان بواد يدعى المشقّق[٩٥]، وقد أخذت هذه العين اسم عين تبوك بعد هذه الحادثة، ثم أصبح هذا الاسم علما على الواحة التي نشأت حول هذا الماء المتفجر.

وقد تنبأ الرسول ـ ﷺ ـ، بازدهار الاستيطان حول عين تبوك حين قال لمعاذ ابن جبل بعد أن استقى الناس من العين: «يا معاذ يوشك إن طالت بك الحياة أن ترى ما ها هنا قد مُلىء جنانا»[٩٦]، وأورد ابن هشام في الموضوع نفسه قوله ـ ﷺ ـ لأصحابه: «لئن بقيتم، أو من بقي منكم، لتسمعُنَّ بهذا الوادي، وهو أخصب ما بين يديه وما خلفه»[٩٧]، وتقع عين تبوك، بالفعل، على ضفة واد واسع يستطيع المرء في الوقت الحاضر أن يتصوره إذا وقف في مكان العين، ونظرَ باتجاه الجنوب الغربي، حيث توجد الأراضي المنخفضة القريبة من القلعة. وكانت عين تبوك تنطمّ في كل وقت، فأمر عمر بن الخطاب، ابن غريض اليهودي بطيها[٩٨]، والغالب أن عمر بن الخطاب وقف على حال هذه العين عندما مرّ بتبوك في رحلاته إلى الشام. أما ابن غريض فنعتقد أنه من أهل تيماء، وقد يكون شعبة أو سعية بن غريض بن السموءل الذي اعتنق الإسلام، وكان طاعنا في السن في خلافة معاوية، وربما اختاره عمر لأنه من أهل تيماء العارفين ببناء العيون، ولقرب تيماء من تبوك. وقد أعطت تبوك اسمها لمحجة الشام التي تمر بها، فأصبحت تعرف منذ عهد مبكر باسم الطريق التبوكية، ولا تذكر المصادر التي اطلعت عليها شيئا عن أخبار تبوك في عصر بني أمية، باستثناء أن جيوش معاوية قابلت في تبوك والي علي بن أبي طالب المعينّ على الشام بديلاً من معاوية، وأرجعته وجماعته إلى المدينة[٩٩]، وخبر عمارة عمر بن عبدالعزيز لمسجد تبوك الذي يُنسب إلى الرسول ـ ﷺ ـ بالحجارة والعقود[١٠٠]، والغالب أن السكن والبناء توسع في تبوك خلال العصر الأموي، وإقامة عمارة حسنة لمسجدها في ذلك العصر بعقود مبنية بالحجارة قد يكون دليلاً على ذلك، كما أن أوصافها التي ترجع إلى العصر العباسي تُوحي بذلك ضمنا، فقد وصفت بأنها بركة لأبناء سعد من عذرة، وحصن به عين ونخيل[١٠١]، كما نسب إليها نوع من العنب عرف باسم التبوكي، وهو عنب أبيض عظام الحب[١٠٢].

وكانت لبني عذرة منازل وقرى كثيرة في منطقة وادي القرى، أشهرها:

* شقة بني عـذرة التي عُرفت - أيضًـا - بقرية بني عـذرة، وقيل: إن رسول الله - ﷺ - مرّ بها وهو في طريقه إلى تبـوك، وصلى في موضع منها يُقـال له الرقعـة أو الرقمة(١٠٣).

* وقرح وهي مدينة وادي القرى وسوقه الرئيس. وكانت بناحيتها قبل الإسلام جماعات من اليهود يسكنون في آطام متفرقة، وبينهم وبين بني عذرة حلف قديم يدفعون بموجبـه نصيبا من حصاد زروعهم لبني عذرة(١٠٤)، وقد فتحها رسول الله - ﷺ - عنـوة بعد فتـح خيبر، وأصاب منها مغنما كبيرا قسّمـه بين أصحابه، وترك أرض اليهود ونخيلهم بأيـديهم يعملون فيها مثلما فعل مع يهود خيبر(١٠٥). وفي طريقه إلى تبوك مرّ رسول الله - ﷺ - بـوادي القرى، وصلى بصعيد قرح وهو سوق الناحية، وعلّم مسجـده بالحجارة والعظم(١٠٦)، وقد أصبح هـذا المسجد فيما بعد نـواة للمدينـة الإسلاميـة التي نشأت بناحيـة قرح، وعـرفت في المصادر العربية المبكرة باسم قرح أو مـدينة وادي القرى أو وادي القرى، من باب إطلاق الكلّ على الجزء(١٠٧). وكانت مدينة وادي القرى في العصر الأموي سكنا لبعض بني عذرة، وسوقا لأعاريبها، وملتقى لشعرائهـا، وقد تراجز فيها جميل بن معمر العذري وجواس بن قطبة العذري(١٠٨)، وفيها يقول جميل:

ألا ليت شعـــري هل أبيتـن ليلـــة بـوادي القـرى؟ إني إذاً لسعيـد(١٠٩)

ويوجد خلاف حول تحديد مـوقع مدينة قرح، حيث يرى حمد الجاسر أنها تقع في الجزء الشمالي من مدينة العلا(١١٠)، بينما يرى عبدالله نصيف أنها تقع في موقع المابيات الأثـري الواقع على بعـد ١٨ كم جنوب مـدينة العـلا الحالية(١١١)، وقد قـامت إدارة الآثار والمتـاحف بالتنقيب في هـذا الموقع، وكشفت النتائج الأوليـة

التي نشرتها عن وجود مدينة إسلامية كبيرة يعود تاريخها إلى العصور الإسلامية المبكرة[١١٢].

ومن منازل بني عذرة وقراهم في منطقة وادي القرى خلال العصر الأموي :

* العلا: وهي من المستوطنات القديمة بالمنطقة، قيل: إن رسول الله - ﷺ - صلى بها وهو في طريقه إلى تبوك، ثم بُني في مكان مصلاه مسجد[١١٣]، وقد ذكرها الطبري بهذا الاسم في أحداث سنة ١٣٠هـ[١١٤]، كما ذكرت باسم العوالي في مصدر آخر[١١٥].

* **والحجر** : وهو المكان المشهور خطأ بين الناس[١١٦] في الوقت الحاضر باسم مدائن صالح. وقد أشارت المصادر المتأخرة عن العصر الأموي إلى وجود قرية صغيرة به في ناحية من المكان بعيدا عن منازل ثمود[١١٧]. واسم الحجر ورد في شعر جميل بثينة، وذلك في قوله :

ويَومَ وردنا الحِجْرَ يا بَثْنُ عادني ... لكِ الشَّوقُ حتّى كِدْتُ باسمكِ أُفْصِحُ [١١٨]

وقوله :

أقول لداعي الحبِّ، والحِجْرُ بيننا ... ووادي القرى لبّيكَ لما دعانيا [١١٩]

مستوطنات ديار فزارة وغطفان :

وهذه المستوطنات تقع في حرة خيبر، وأهمها خيبر وفدك. وكانت بها قبل الإسلام أموال وحصون لليهود. وقد فتح الرسول - ﷺ - خيبر عنوة في السنة السابعة من الهجرة، وقسّم أموالها وأرضها ونخيلها بين أصحابه، وجعل الخُمس لله ورسوله، وترك العمل فيها لليهود[١٢٠]، وأما فدك فتعد مما أفاء الله به على رسوله، حيث صالح أهلها رسول الله ﷺ، وهو بخيبر على النصف من المال والأرض، ولم يُوجَفْ عليها بخيل أو ركاب[١٢١].

وكانت خيبر وفدك من أهم المستوطنات الزراعية بشمال الحجاز خلال القرن الأول الهجري، فقد بلغ خرص نخيل خيبر الذي قام به الصّحابي عبدالله بن رواحة ـ رضي الله عنه ـ في عهد رسول الله ـ ﷺ ـ أربعين ألف وسق [١٢٢]، وعندما طرد عمر بن الخطاب اليهود من خيبر نزل بها بعض الصحابة بعد أن طلب منهم عمر اللحاق بأموالهم[١٢٣]، وقد حرص خلفاء بني أمية ومن نازعهم على الخلافة على السيطرة على خيبر وسوادها، للحصول على خمس أموالها التي أصبحت تؤول بعد رسول الله إلى بيت مال المسلمين، فعندما حكم ابن الزبير الحجاز عين واليا من قبله على خيبر وفدك، وقد حاول عبدالملك بن مروان استعادتها منه[١٢٤]، وظلت خيبر تدر أموالاً كثيرة على خزينة الدولة طوال العصر الأموي، وذكر ابن سعد أن عمر بن عبدالعزيز أمر في خلافته بتوزيع عشرة آلاف دينار على بني هاشم، وأن تؤخذ خمسة آلاف أو ستة من الكتيبة[١٢٥]، وهي مجموعة الحصون التي وقع فيها سهم رسول الله ـ ﷺ ـ بخيبر.

أما فدك فقد جعلها أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ بعد وفاة رسول الله ـ ﷺ ـ في بيت مال المسلمين، ولكن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – ردها إلى ورثة رسول الله ـ ﷺ ـ وظلت بأيديهم يتنازعون عليها[١٢٦]، وعندما ولي معاوية أعطاها لمروان بن الحكم واليه على المدينة، واستمرّت بيده إلى أن قسّمها بين ولديه عبدالعزيز وعبدالملك، ثم آلت بعد ذلك إلى عمر بن عبدالعزيز، فكانت تغلّ له عشرة آلاف دينار في كل سنة[١٢٧]، فلما ولي الخلافة ردّها إلى ولد فاطمة، ولكنها عادت مرة أخرى إلى يد من جاء بعده من خلفاء بني أمية[١٢٨]، وكانت فدك سببا لخلافات كثيرة، حدثت بين بني علي بن أبي طالب وبني أمية وبني العباس[١٢٩].

ووجود هذه الواحات الزراعية الخصبة في ديار قبيلة غطفان لابد أن يعود بالنفع والفائدة خلال العصر الأموي على نفر من أفراد هذه القبيلة. وفي العصر العباسي غلبت فزارة ومرّة وهما من غطفان على خيبر وفدك، وخرجا مع بني سُلَيْم وقبائل أخرى على سلطة الخليفة العباسي الواثق بأمر الله، فندب لمحاربتهم سنة ٢٣١هـ قائده بغا الكبير الذي قضى على تمرّدهم وشتّتهم من ديارهم(١٣٠).

دومة الجندل حاضرة قبيلة كلب:

دومة الجندل بلدة منيعة، وفيرة المياه، خصبة الأرض، اشتهرت منذ القدم بحصنها مارد الذي لا تزال أطلاله باقية حتى الآن. وهي حاضرة قبيلة كلب، وسوق مشهورة من أسواق العرب في الجاهلية(١٣١)، وقد بعث رسول الله ـ ﷺ ـ إليها بعدة سرايا، ولم تخضع لسلطته إلا في السنة الثامنة من الهجرة بعد أن أسر خالد بن الوليد حاكمها أكيدر الكندي، واقتاده إلى رسول الله ﷺ وهو في تبوك، وصالحه على الجزية(١٣٢)، وكانت دومة الجندل ملحقة في العصور الإسلامية المبكرة بأعمال الحجاز على الرغم من أنها تقع خارج نطاقه الجغرافي، وقد استمر الاستيطان بها دون انقطاع طوال فترات التاريخ الإسلامي. وفي عهد علي بن أبي طالب اختيرت مكانا يجتمع فيه الحكمان للنظر في نزاع علي ومعاوية، لتوسطها بين العراق والشام حسبما تذكر بعض المصادر، ويرجّحه بعض الباحثين(١٣٣)، ولم نجد في المصادر التي اطلعنا عليها شيئا عن أخبار دومة الجندل خلال عصر بني أمية. وقد أثبتت أعمال المسح التي قام بها خليل المعيقل في موقع دومة القريب من الجوف وجود كسر من فخار العصر الأموي على سطح الموقع الأثري، وفي قصر مارد، ولكن محتويات طبقات المجسات الأثرية التي نفذها

يرجع تاريخها إلى العصرين النبطي والبيزنطي[١٣٤]، كما أن أعمال التنقيب التي قامت بها الإدارة العامة للآثار والمتاحف بهذا الموقع توصلت إلى النتيجة نفسها[١٣٥]، ويبدو أن استمرار سكنى المكان في العصور الإسلامية حال دون تكون طبقات أثرية داخل المباني بموقع دومة الجندل. وقد تكون هذه الطبقات في مكان ما من الموقع، حيث كانت تلقى النفايات. وبالقرب من دومة الجندل عثر خليل المعيقل على ثلاثة نقوش كوفية تحمل اسم شخص واحد، أحدها مؤرخ بعام ١٢١هـ[١٣٦]، كما يوجد بدومة الجندل مسجد قديم مبني بالحجارة، يعرف بمسجد عمر، ينسب الأهالي بناءه إلى عمر بن الخطاب. ويرى حمد الجاسر احتمال أن يكون هذا المسجد من عمل عمر بن عبدالعزيز[١٣٧]، والمعروف أن عمر بن عبدالعزيز بنى بعض مساجد المنطقة بالحجارة المنقوشة عندما كان والياً للمدينة مثل مسجد تبوك[١٣٨]، وقد أثبتت الدراسات الأثرية والمعمارية الحديثة أن بناء مسجد دومة يعود إلى فترة صدر الإسلام، وأنه بني على أنقاض مبنى قديم[١٣٩].



الخاتمة

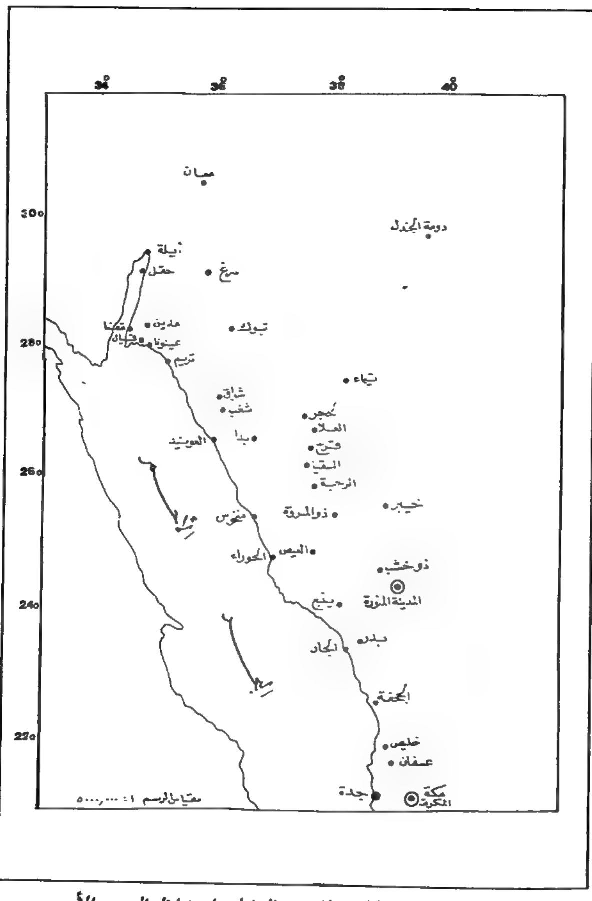
نستنتج من العرض السابق لمواقع الاستيطان بشمال الحجاز خلال عصر بني أمية وجود ثلاثة نطاقات جغرافية تنتشر فيها المستوطنات الحضرية في تلك المنطقة:

الأول منها: يمتد على الساحل الشمالي للبحر الأحمر حيث المراسي المأمونة، ومصابّ الأودية. والمستوطنات الحضرية بهذا النطاق هي على الترتيب من الجنوب إلى الشمال: الجار، والحوراء، والعونيد، وتريم، وعينونا (عيون أنا)، ومقنا، وحقل، وأيلة.

أما النطاق الثاني: فيمتدّ في الطرف الشمالي لهذه المنطقة على شكل شريط حدودي. ويتكون هذا النطاق من مستوطنات دومة الجندل، وتبوك وسرغ، ومعان، وأذرح.

وأما النطاق الثالث: فهو أهمها وأعلاها كثافة سكانية، وأكثرها زراعة، وأوفرها جباية لخزينة الدولة، وأبرزها دورا في نشاطات المنطقة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية خلال العصر الأموي. ويقع هذا النطاق في الأجزاء الداخلية من شمال الحجاز محصورا بين النطاقين الجغرافيين السابقين، ويتكون من مجموعة واحات ينبع، ومجموعة واحات وادي القرى، ومجموعة واحات حرة خيبر، وواحة تيماء وما حولها، وواحة بدا وما حولها.

وقد لعبت هذه النطاقات الجغرافية الثلاثة دورا تكامليًّا فيما بينها أدى إلى انتعاش اقتصاد المنطقة بكاملها خلال العصر الأموي، فكان لكل مجموعة مستوطنات داخلية فرضة على البحر تمرّ منها تجارتها الصادرة والواردة. وقد استمر هذا الوضع الاستيطاني بشمال الحجاز بعد العصر الأموي دون تغيير كبير إلى بداية القرن السادس الهجري (١٢م). وبعد هذا التاريخ أخذت خارطة الاستيطان في المنطقة شكلاً آخرَ مختلفا.



لوحة رقم (١) : مراكز الاستيطان بشمال الحجاز خلال العصر الأموي

الحواشي

(١) صالح العلي : «إدارة الحجاز في العهود الإسلامية الأولى»، مجلة الأبحاث، س ٢١، بيروت ١٩٦٨م الأعداد ٢، ٣، ٤، ص. ص ٣-٥٧، صالح العلي : «العطاء في الحجاز : تطور تنظيمه في العهود الإسلامية الأولى»، مجلة المجمع العلمي العراقي، مجلد ٢٠، ١٩٧٠م/ ١٣٩٠هـ، ص. ص ٣٧-٨٧.

(٢) صالح العلي : «تنظيم جباية الصدقات في القرن الأول الهجري»، مجلة العرب، السنة الثالثة، الرياض ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ج ١٠، ص. ص ٨٦٥، ٨٨١، صالح العلي : «ملكيات الأراضي الزراعية في الحجاز في القرن الأول الهجري»، مجلة العرب، السنة الثالثة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ج ١١، ص. ص ٩٦١، ١٠٠٥.

(٣) عبدالله محمد السيف : الأحوال الاقتصادية والاجتماعية في نجد والحجاز في العصر الأموي، ط ٢، مؤسسة الرسالة. بيروت، ١٩٨٣م.

(٤) سعد الراشد : «منطقة الحجاز وشمال غرب الجزيرة، وصلتها ببلاد الشام في صدر الإسلام والخلافة الأموية، اعتماداً على الاكتشافات الحديثة»، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، (بلاد الشام في صدر الإسلام)، المجلد الثاني، عمان ١٩٨٧م، ص. ص ٤٦٩-٤٨١.

(٥) Abdullah Al-Wohaibi, The Northern Hijaz in the Writing of the Arab Geographers 800-1150, Al-Risalah Ets., Beirut 1973.

(٦) حمد الجاسر، في شمال غرب الجزيرة، الطبعة الثانية، منشورات دار اليمامة، الرياض ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

(٧) ولا تزال قبيلة جهينة تعيش في هذه المناطق نفسها، وكذلك الأشراف آل علي بن أبي طالب. أما قبائل بنو ضمرة وخزاعة فلم يبق منهم أحد بالمنطقة في العصر الحاضر، وانظر حول هذا الموضوع : حمد الجاسر، بلاد ينبع، دار اليمامة، الرياض، من دون تاريخ، ص ٢٧، عبدالكريم محمود الخطيب، تاريخ ينبع، الطبعة الأولى، مطابع الشرق الأوسط، الرياض ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ١٢، شعراء ينبع وبنو ضمرة، الطبعة الأولى، دار الأصالة، الرياض ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص. ص ١٣، ٥٢، ٥٣.

(٨) ابن حزم الأندلسي، محمد بن أحمد بن سعيد، (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، جمهرة أنساب العرب، تحقيق وتعليق عبدالسلام هارون، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢م، ص ٤٢١.

(٩) الهمداني، الحسن بن أحمد، (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م)، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد الأكوع، نشر دار اليمامة، الرياض ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص ٢٧٣.

(١٠) إبراهيم جزيني، شرح ديوان جميل بثينة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، من دون تاريخ، ص ٣١.

(١١) المصدر السابق نفسه : ص ١١٩.

(١٢) المصدر السابق نفسه : ص ٧٣.

(١٣) المصدر السابق نفسه : ص ٩.

(١٤) لغدة الأصفهاني، الحسن بن عبدالله، (ت نهاية القرن الثالث الهجري) : بلاد العرب، تحقيق حمد الجاسر والدكتور صالح العلي، الطبعة الأولى، دار اليمامة ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، ص ٣٩٩. البكري، عبدالله بن عبد العزيز، (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، معجم ما استعجم، تحقيق مصطفى السقا، الطبعة الثالثة، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج ١، ص.ص ٣٨، ٤٣. حمد الجاسر : «قرى عربية»، مجلة العرب، السنة الثانية، الجزء التاسع، ربيع الأول ١٣٨٨هـ/ حزيران ١٩٦٨م، ص ٧٨٧.

(١٥) حمد الجاسر : المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية : شمال المملكة، القسم الأول، الطبعة الأولى، دار اليمامة، الرياض ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص.ص ٣٤٠، ٣٤٤. حمد الجاسر : في شمال غرب الجزيرة، ص ٤٩٩.

(١٦) الهمداني : صفة جزيرة العرب، ص ٢٧٢. لغدة الأصفهاني : بلاد العرب، ص ٤١٣.

(١٧) حمد الجاسر : في شمال غرب الجزيرة : ص. ٢٢٥، ٥١٢، ٥١٥.

(١٨) ابن هشام، أبو محمد عبدالملك بن هشام المعافيري (ت ٢١٨هـ/ ٨٣٣م). السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبدالحفيظ شلبي، الطبعة الثانية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، ج ٣، ص ٣٣٠.

(١٩) الهمداني : صفة جزيرة العرب : ص ٢٧٢ . البكري : معجم ما استعجم. ج ١، ص ٥٠ . حمد الجاسر : المعجم الجغرافي، شمال المملكة، ج ١، ص. ص ٣٤٢، ٣٤٤ .

(٢٠) ابن حزم الأندلسي : جمهرة أنساب العرب، ص ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٧، ٤٤٨ .

(٢١) المصدر السابق نفسه : ص. ص ٤٨٤، ٤٨٥ .

(٢٢) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبدالله، (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، من دون تاريخ، ج ٢، ص ٢٧٨ .

(٢٣) السمهودي، نور الدين علي بن أحمد، (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ج ٣، ص. ص ٨٥٥، ٨٥٦ .

(٢٤) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م)، البيان والإعراب بمن نزل في أرض مصر من الأعراب، تحقيق: عبدالمجيد عابدين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٩م، ص ٢٩ .

(٢٥) إبراهيم جزيني : شرح ديوان جميل، ص. ص ٩٩، ١٠٠ .

(٢٦) وقد أشارت إلى هذه الأقليات بعض المصادر التي كُتبت بعد العصر الأموي، ويفهم من سياق النصوص أنها كانت موجودة بالمنطقة في ذلك العصر، انظر على سبيل المثال: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ١ : ص ٢٩٢، ج ٥ : ص ١٧٨ .

(٢٧) ابن ماكولا، أبو نصر علي بن هبة الله، (ت ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م)، الإكمال في رفع الارتياب، تحقيق عبدالرحمن يحيى المعلمي : دار الكتاب الإسلامي، من دون تاريخ، ج ١ : ص ١٢٦، ج ٢ : ص ٢٥٦، ج ٥ : ص ١٢٠، ياقوت، معجم البلدان، ج ٢ : ص ٢٧٨ .

(٢٨) اليعقوبي، أحمد بن واضح (ت ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) : تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، من دون تاريخ، ص ١٥٤ . حمد الجاسر : في شمال غرب الجزيرة : ص ٢٠٨ .

(٢٩) الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م) : تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٧م، ج ٧،

ص ٦٠٣.

(٣٠) السلمي، عرام بن الأصبع (عاش في القرن الثالث الهجري) : كتاب أسماء جبال تهامة وسكانها، تحقيق: عبدالسلام هارون، الطبعة الأولى، مطبعة أمين عبدالرحمن، القاهرة ١٣٧٣هـ، ص ٩.

(٣١) ابن ماكولا : الإكمال : ج ٢، ص ٢٥٦. الجاسر، حمد : في شمال غرب الجزيرة : ص.ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(٣٢) الأصبهاني، أبو الفرج (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م) : كتاب الأغاني، طبعة مصورة، دار الفكر، من دون تاريخ، ج ٣، ص.ص ٣٦، ٣٧. عبدالكريم محمود الخطيب. شعراء ينبع وبنو ضمرة، ص.ص ١٧، ١٨.

(٣٣) المقدسي، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد، (٣٨٠هـ/ ٩٩٠م) : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبعة مصورة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، ص ٨٣.

(٣٤) لمزيد من التفاصيل انظر :
Ghabban Ali Hamed, "Introduction à l'étude archéologique des deux routes syrienne et égyptienne de Pèlerinage au Nord-Ouest de l'Arabie Saoudite", Thèse de doctorat d'Etat soutenu a l'Université de Provence (France) en avril 1988, pp. 355,376.

(٣٥) ياقوت الحموي : معجم البلدان : ج ٤، ص ٤١١.

(٣٦) المقدسي : أحسن التقاسيم، ص ٨٣. ياقوت : معجم البلدان، ج ٢، ص ٣١٦. البكري : معجم ما استعجم : ج ٢، ص ٤٧٤.

(٣٧) السمهودي : وفاء الوفاء، ج ٤، ص.ص ١٣٠٥، ١٣٠٦.

(٣٨) البكري : معجم ما استعجم : ج ٤، ص ١٢١٨.

(٣٩) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٤٠) ياقوت الحموي : معجم البلدان : ج ٥، ص ١١٦.

(٤١) حمد الجاسر : بلاد ينبع : ص ٢١٦.

(٤٢) الهمداني : صفة جزيرة العرب : ص ٢٧٣. المقدسي : أحسن التقاسيم : ص ٨٣.

(٤٣) حمد الجاسر : بلاد ينبع : ص.ص ١٥٨، ١٦٢.

(٤٤) عبدالكريم الخطيب : شعراء ينبع وبنو ضمرة : ص. ص ٣٨، ٥١.

(٤٥) إبراهيم جزيني : شرح ديوان جميل : ص ١٠١.

(٤٦) المرجع السابق نفسه : ص ١٦.

(٤٧) إحسان عباس : ديوان كثير عزة، دار الثقافة، بيروت ١٩٧١م، ص ٣٥٦.

(٤٨) البكري : معجم ما استعجم : ج ١، ص ٢٩.

(٤٩) الهمداني : صفة جزيرة العرب : ص. ص ٣١٩، ٣٢٠.

(٥٠) وحول هذه النقوش انظر:

Ghabban Ali H., "Les deux routes syrienne et égyptienne", p. 515.

(٥١) ياقوت الحموي : معجم البلدان : ج ٣، ص ٣٥٢.

(٥٢) خليفة بن خياط : (ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط ٢، دار طيبة، الرياض ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٣٥٦.

(٥٣) ابن ماكولا : الإكمال : ج ٥، ص ١٢٠.

(٥٤) البكري، معجم ما استعجم، ج ١، ص ٢٨.

(٥٥) Ghabban Ali H., "Les deux routes syrienne et égyptiene", p. 290.

(٥٦) الحربي، أبو إسحاق (ت ٢٨٥هـ/ ٨٩٨م) : المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، تحقيق حمد الجاسر، منشورات دار اليمامة، الرياض ١٣٨٩هـ، ص ٦٥٠.

(٥٧) السمهودي : وفاء الوفاء، ج ٣، ص ١٠٨١.

(٥٨) ابن خرداذبة، أبو القاسم عبدالله، (ت بعد ٢٧٢هـ/ ٨٨٥م)، المسالك والممالك، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨م، ص. ص ١١٤، ١٢٨، ابن رستة، أبو علي أحمد بن عمر، (ت قبل ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م)، الأعلاق النفيسة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨م ص ١٦٦. السمهودي : وفاء الوفاء، ج ٣، ص ١٠٨١.

(٥٩) Ghabban Ali H., op. cit., p. 161,164, 266, 267.

(٦٠) وقد سرت على هذا الطريق برفقة دليل من أهل المنطقة في ربيع عام ١٤٠٢هـ.

(٦١) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ٨٣.

(٦٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٦٣) المصدر السابق نفسه : ص ١٠٠.

(٦٤) محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، الطبعة الرابعة، دار النفائس، بيروت ١٩٨٣م، ص ١١٨ . سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٥٢٦ .

(٦٥) ابن الأثير، عزالدين علي بن محمد (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م) . الكامل في التاريخ، ط ٦، دار الكتاب العربي، بيروت، من دون تاريخ، ج ٢، ص ١٩١، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ١، ص ٢٩٢ .

(٦٦) اليعقوبي : كتاب البلدان، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨م، ص ٩٨ .

(٦٧) أبو الفرج الأصبهاني : الأغاني، ج ٤، ص ١٥٥ .

(٦٨) ابن ماكولا : الإكمال : ج ١، ص ١٢٨ .

(٦٩) البكري : معجم ما استعجم : ج ٢، ص ٥٩٤ .

(٧٠) الأصبهاني، الأغاني، ج ١٠، ص ٥٨ .

(٧١) وانظر عن هذه التنقيبات :

Donald Whitcomb "Evidence of the Umayyad Period from the Aqaba Excavation" The fourth international conference on the History of Bilad Al-Sham During The Umayyad Period, ed M. Adnan Bakhit and Robert Schick, English Section - Vol. II, Amman 1989, p. 164-184.

(٧٢) إحسان عباس : ديوان كثير عزة، ص ٣٨٢ .

(٧٣) الجزيري، عبد القادر بن محمد الأنصاري (ت بعد سنة ٩٧٦هـ/ ١٥٦٩م) : الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، تحقيق : حمد الجاسر، الطبعة الأولى، دار اليمامة، الرياض، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج ٢، ص ١٣٥١ . النابلسي، عبدالغني بن إسماعيل، (ت ١١٤٣هـ/ ١٧٣٠م) : الحقيقة والمجاز في رحلة الشام ومصر والحجاز، طبعة مصورة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦م، ص ٣٠٥ . وانظر - أيضا - حمد الجاسر: في شمال غرب الجزيرة، ص. ص ٤٥٩، ٤٦٠ .

(٧٤) ابن هشام : السيرة النبوية : ج ٤، ص ٦٣٥ .

(٧٥) إحسان عباس : ديوان كثير عزة، ص. ص ٤٤١، ٤٤٢ .

(٧٦) Ali Hamed Ghabban, op. cit., p. 336, 407, 411.

(٧٧) ويبدو أن بني جَنْبَةَ بطن من جذام، وقد يكون منهم خالد بن جَنْبَةَ الذي ذكر أرض حسمى وأرض حقل في قوله:

لَمُنْدَاحٌ من الدَّهْنَا خَصيب ... لتنفَاح الجَنوب به نَسيم

أَحبّ إليّ من قُريان حِسْمى ... ومن حَقلين بينهما تُخُوم

ابن منظور، محمد بن مكرمَ (ت ٧١١هـ/ ١٣١١م)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨٨م، ج ٣، ص ٢٦٣ (مادة حقل).

(٧٨) محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية : ص ١٢٠.

(٧٩) إحسان عباس : ديوان كثير عزة : ص ٣٥٧.

(٨٠) المصدر السابق نفسه : ص ٢٨٦.

(٨١) السمهودي : وفاء الوفاء : ج ٤، ص ١٢٣٣.

(٨٢) ابن هشام : السيرة النبوية، ج ٤، ص ٥٩١.

(٨٣) إبراهيم جزيني : شرح ديوان جميل بثينة : ص ٢٩.

(٨٤) الإصطخري، إبراهيم بن محمد (ت بعد ٣٤٠هـ/ ٩٥١م) : المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبدالعال، القاهرة ١٩٦١م، ص ٤٨.

(٨٥) لمزيد من التفاصيل عن تيماء انظر: حمد الجاسر : في شمال غرب الجزيرة، ص. ص ٣٢٨، ٣٣١. حامد إبراهيم أبو درك : مقدمة عن آثار تيماء : الإدارة العامة للآثار والمتاحف، الرياض ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٨٦) حمد الجاسر : المرجع السابق : ص ٣٣٤، ٣٣٧.

(٨٧) السمهودي : وفاء الوفاء : ج ٤، ص ١٣٢٩.

(٨٨) الجاسر، حمد : في شمال غرب المملكة، ص. ص ٣٤٢، ٣٤٣.

(٨٩) ابن حبيب، أبو جعفر محمد، (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٤/ ٨٥٥) : كتاب المحبر، طبعة وزارة المعارف السعودية، من دون تاريخ، ص ١٢٦.

(٩٠) أبو الفرج الأصبهاني : الأغاني : ج ٧، ص ٨٩.

(٩١) المصدر السابق نفسه : ج ١٩، ص ١١٢.

(٩٢) الطبري : تاريخ الطبري : ج ٥، ص. ص ١٣٤، ١٣٥.

(٩٣) أبو الفرج الأصبهاني : الأغاني : ج ٣، ص ١٨.

(٩٤) Alois Musil, The Northern Hegaz, New York 1926, p. 318.
الترجمة العربية، شمال الحجاز، ترجمة الدكتور عبدالمحسن الحسيني، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٨م، ص ١٤٠.

(٩٥) ابن هشام : سيرة ابن هشام : ج ٤، ص ٥٢٧ : الطبري، تاريخ الطبري : ج ٣، ص ١٠٩.

(٩٦) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م). البداية والنهاية. ط ٥، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨م، ج ٥، ص ١٢.

(٩٧) ابن هشام : سيرة ابن هشام : ج ٤، ص ٥٢٧.

(٩٨) ياقوت الحموي : معجم البلدان : ج ٣، ص ١٥.

(٩٩) الطبري : تاريخ الطبري : ج ٤، ص ٤٤٢.

(١٠٠) السمهودي : وفاء الوفاء : ج ٣، ص ١٠٢٩.

(١٠١) ياقوت الحموي : معجم البلدان : ج ٣، ص ١٥. الإصطخري : المسالك والممالك : ص ٢٤.

(١٠٢) الزبيدي، محمد بن مرتضى (ت ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م) تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر، بيروت ١٩٦٦م، ج ٧، ص ١١٣ مادة باك.

(١٠٣) السمهودي : وفاء الوفاء : ج ٣، ص ١٠٣١. البكري : معجم ما استعجم : ج ٢، ص ٦٦٦.

(١٠٤) البكري : المصدر السابق نفسه، :ج ١، ص ٤٣.

(١٠٥) ابن هشام : سيرة ابن هشام : ج ٣، ص.ص ٣٣٨، ٣٥٧ السمهودي، وفاء الوفاء : ج ٤، ص ١٣٢٨.

(١٠٦) المصدر السابق : ج ٣، ص.ص ١٠٣٠، ١٠٣١.

(١٠٧) ياقوت الحموي : معجم البلدان : ج ٤، ص ٣٢١.

(١٠٨) الأصبهاني : الأغاني : ج ٧، ص ٩٤.

(١٠٩) إبراهيم جزيني : شرح ديوان جميل : ص ٣١.

(١١٠) حمد الجاسر: «قرح ليس المابيات» : العرب، السنة ٢٧، العددان ٥، ٦، ذو القعدة وذو الحجة ١٤١٢هـ، ص.ص ٢٨٩، ٢٩٧.

(١١١) Abdallah Nasif, "The Identification of the Wadi L-Qura and the

Ancient Islamic site of Al-Mibyat", Arabian Studies V, p. 10.

(١١٢) وحول هذه التنقيبات انظر: الأطلال، العدد التاسع ص. ص ١١٣-١٢٣، العدد العاشر، ص. ص ٧١-٧٨.

(١١٣) ياقوت الحموي : معجم البلدان، ج ٤، ص ١٤٤ . السمهودي : وفاء الوفاء : ج ٣، ص ١٠٣٠.

(١١٤) الطبري : تاريخ الطبري : ج ٧، ص ٣٩٨.

(١١٥) لغدة الأصفهاني : بلاد العرب : ص ٣٩٧.

(١١٦) ولمزيد من التفاصيل عن العلا انظر:

Abdallah Adam Nasif, Al-Ula An Historical and Archaeological Survey, King Saud University Press, Riyadh 1988.

(١١٧) لغدة الأصفهاني : بلاد العرب : ص. ص ٣٩٧، ٣٩٨، الإصطخري : مسالك الممالك، ص ٢٤.

(١١٨) إبراهيم جزيني : شرح ديوان جميل بثينة : ص ٢٩.

(١١٩) المصدر السابق نفسه : ص ١١٩.

(١٢٠) ابن هشام : السيرة النبوية : ج ٣، ص ٣٣٧.

(١٢١) المصدر السابق نفسه : ص ٣٥٣.

(١٢٢) القاسم بن سلام، أبو عبيد (ت ٢٢٤هـ) : كتاب الأموال، تحقيق: خليل هراس، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٦٥١، حمد الجاسر في شمال غرب الجزيرة، ص ٢٥٠.

(١٢٣) ابن هشام : السيرة النبوية : ج ٣، ص ٣٥٧.

(١٢٤) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، أنساب الأشراف، طبعة مصورة، مكتبة المثنى، بغداد، من دون تاريخ، ج ٥، ص. ص ٣٥٥، ٣٥٦.

(١٢٥) ابن سعد، محمد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م) : الطبقات الكبرى، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٩٩٠م، ج ٥، ص ٣٠٤.

(١٢٦) ياقوت الحموي : معجم البلدان : ج ٤، ص ٢٣٩. السمهودي : وفاء الوفاء، ج ٣، ص. ص ٩٩٥، ٩٩٩.

(١٢٧) ابن سعد : الطبقات : ج ٥، ص.ص ٣٠٢، ٣٠٣. ياقوت الحموي : المصدر السابق نفسه، ص ٢٤٠.

(١٢٨) السمهودي : وفاء الوفاء : ج ٣، ص ٩٩٩.

(١٢٩) لمزيد من التفاصيل انظر: حمد الجاسر في شمال غرب الجزيرة، ص.ص ٢٩٩-٣٠٥.

(١٣٠) الطبري : تاريخ الطبري : ج ٩، ص ١٣٤.

(١٣١) ياقوت الحموي : معجم البلدان : ج ٢، ص ٤٨٧.

(١٣٢) ابن هشام : السيرة النبوية : ج ٣، ص ٢١٣. الطبري : تاريخ الطبري. ج ٣، ص ١٠٩.

(١٣٣) المصدر نفسه : ج ٥، ص.ص ٥٧، ٦٧، وأكثر المصادر تذكر أن التحكيم بأذرح، وانظر حول ذلك، حمد الجاسر : في شمال غرب الجزيرة، ص ١٢١.

(١٣٤) Al-Muaikel Khaleel Ibrahim "A Critical Study of the Archaeology of Jauf Region of Saudi Arabia With Additional Material on its History and Early Arabic Epigraphy" Ph. D. Thesis, Durham University, 1988, pp. 89-100.

(١٣٥) وحول هذه التنقيبات انظر: الأطلال، العدد العاشر ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص.ص ٨٦-٩٧، العدد الحادي عشر ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ص.ص ٤٥، ٥٥.

(١٣٦) Al-Muaikel Kh., op. cit., pp. 155-160.

(١٣٧) حمد الجاسر : في شمال غرب الجزيرة : ص ١٥٠.

(١٣٨) ابن شبة، أبوزيد عمر (ت ٢٦٢هـ/ ٨٧٦م)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فيهم شلتوت، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، من دون تاريخ، ج ١، ص ٧٤. السمهودي : وفاء الوفاء، ج ٣، ص ١٠٢٩.

(١٣٩) King G.R.D. The Historical Mosques of Saudi Arabia, Longman, London, 1986, pp. 117-120, Al-Muaikel Kh., op. cit., pp. 122-123.

مدينة جازان الأثرية في ضوء نقش

مؤرخ سنة ٨٦٨ هـ - ١٤٦٤م

أ. د. أحمد بن عمر الزيلعي

تحتفظ إدارة مشروع الأبحاث والتنمية الزراعية بوادي جازان بشاهد قبر مؤرخ عثر عليه أحد العمال بين أطلال مدينة جازان العليا القريبة من المشروع[١]، ويرجع الفضل في معرفتي بذلك الشاهد إلى الأستاذ عوض طاهر سلام، مدير المشروع الذي قابلته في إحدى رحلاتي الميدانية إلى منطقة جازان، وتفضل مشكوراً بإطلاعي عليه، ووضعه بين يدي لدراسته، وأرسل معي أحد العمال لمرافقتي إلى الموقع الذي وجد فيه الشاهد عندما طلبت منه ذلك[٢]، وهناك أتيحت لي الفرصة للاطلاع عن كثب على أطلال مدينة جازان العليا التي كانت فيما مضى عاصمة لإمارة المخلاف السليماني في عهد أسرة الأشراف الغوانم، ثم في عهد بني عمهم آل قطب الدين الذين حكموا المخلاف السليماني فترة طويلة في العصور الإسلامية الوسيطة، وسيطروا على رقعة واسعة تمتد من حدود إمارة حلي بن يعقوب شمالاً إلى جنوب منطقة حرض في الجمهورية العربية اليمنية جنوباً، ومن البحر الأحمر غرباً إلى تخوم السراة شرقاً[٣].

وسنعرض في الصفحات التالية لموقع مدينة جازان العليا الأثرية، وللإطار التاريخي الذي عمل فيه هذا الشاهد، يلي ذلك دراسة باليوغرافية لمحتواه.

مدينة جازان العليا الأثرية:

تقع أطلال مدينة جازان العليا على بعد حوالي ثمانية كيلومترات إلى الشمال الشرقي من مدينة «أبو عريش» المعروفة حالياً بالمنطقة، وتقع على الحافة الجنوبية لوادي جازان، وإلى الشرق من قرية حاكمة التي يقع فيها مشروع الأبحاث والتنمية الزراعية بوادي جازان، وتعرف باسم الدرب، أو درب النجاء(٤)، وتشتهر باسم جازان العليا تمييزاً لها عن جازان الساحلية التي هي ميناء مشهور على الساحل الشرقي للبحر الأحمر، والعاصمة الإدارية الحالية للمنطقة التي تُسمَّى باسمها، أي منطقة جازان(٥).

ولا يعرف بالضبط شيء عن تاريخ تأسيس مدينة جازان العليا، ولا عن اسم مؤسسها، أو تاريخ اضمحلالها واندثارها على وجه التحديد، وإن كانت هناك بعض الإشارات الواردة في ديوان الشاعر القاسم ابن هتيمل (من رجال القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي) يستشف منها أنها كانت معروفة في ذلك الوقت(٦)، يضاف إلى ذلك كونها كانت عاصمة للأشراف الغوانم الذين استقلوا بحكم منطقة جازان في الفترة من سنة ٦٢٨ ــ ٨٠٣هـ/ ١٢٣٠ - ١٤٠١م(٧)، إلا أن عصر ازدهارها، وربما بناء قلعتها المعروفة باسم الثريا، ربما كان في عهد مؤسس الأسرة القطبية، خالد بن قطب الدين (ت ٨٤٢هـ / ١٤٣٨ ــ ١٤٣٩م)، حيث وردت إشارات طفيفة في ديوان شاعر آخر هو الجراح بن شاجر (القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) تنسب تلك القلعة، ومرافقها الملحقة بها إلى خالد المذكور(٨)، ويؤكد هذه الإشارات المؤرخ علي بن عبد الرحمن البهكلي بقوله: «ولا أظن العامر لها غير خالد بن قطب الدين وأولاده»(٩).

ومهما يكن من أمر مؤسس هذه المدينة أو العامر لقلعتها، فإنها اتخذت عاصمة للمخلاف السليماني طوال حكم أسرة الأشراف الغوانم التي أشرنا سابقاً إلى أنها حكمت المنطقة من سنة ٦٢٨هـ/ ١٢٣٠م إلى سنة ٨٠٣هـ/ ١٤٠١م، وبقيت عاصمة للمخلاف أيضاً طوال أسرة الأشراف آل قطب الدين التي ورثت الغوانم حكم المخلاف ابتداءً من سنة ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠ ـ ١٤٠١م، واستمرت في الحكم إلى أن سقطت نهائياً على يد أمير مكة المكرمة، الشريف أبي نمي بن بركات (ت٩٩٢هـ/ ١٥٨٤م)، في سنة ٩٤٣هـ/ ١٥٣٦-١٥٣٧م[١٠]، وتحقق لهاتين الأسرتين الاستقلال التام بحكم المخلاف السليماني الذي كان يضم منطقة جازان الحالية بالإضافة إلى أراض واسعة من الجمهورية العربية اليمنية تشمل منطقة حرض وماوراءها جنوباً. ولعبت مدينة جازان العليا بحصانتها الطبيعية، ومنشآتها المعمارية القوية دوراً بارزاً في السيطرة على ذلك الإقليم حوالي أكثر من ثلاثمائة سنة[١١].

وعلى الرغم من حصانة هذه المدينة فإنها تعرضت لعدة كوارث أدت في النهاية إلى خرابها، واندثارها، ومن تلك الحوادث الحريق الذي تعرضت له على يد أمير مكة، الشريف محمد بن بركات (ت ٩٠٣هـ/ ١٤٩٧م)، في عام ٨٨٢هـ/ ١٤٧٧م[١٢]، وفي سنة ٩٣٤هـ/ ١٥٢٧ ـ ١٥٢٨م، تعرضت المدينة للنهب والتدمير على يد حاكم زبيد الجركسي، سلمان الرومي (ت٩٣٥هـ/ ١٥٢٨م) الذي أمر بإحراق المدينة، وإحراق جميع قرى وادي جازان من أعلاه إلى أسفله[١٣]، يلي ذلك مهاجمة أبي نمي بن بركات، أمير مكة المكرمة، لمدينة جازان العليا في سنة ٩٤٣هـ/ ١٥٣٦ ـ ١٥٣٧م، حيث قضى على حكم الأسرة القطبية، ودمر دور المدينة، وهدم قلعتها الثريا[١٤]، وآخر الحوادث التي تعرضت لها مدينة جازان العليا، كانت في سنة ٩٦٥هـ/

١٥٥٨م في العهد العثماني المبكر، عندما دمرت تدميراً كاملاً، وربما تركت خراباً ينعق البوم على أطلالها[١٥].

ولم تمتد إليها يد التعمير بعد ذلك باستثناء تلك المحاولات التي تمت في عهد الشريف أحمد بن غالب، من أشراف مكة، الذي قدم منها إلى المنطقة، وحكمها ثلاث سنوات (١١٠٢ ـ ١١٠٥هـ/ ١٦٩٠ ـ ١٦٩٤م)[١٦]، ولا نعرف مدى نجاحه في تعميرها، وبقائها بعد محاولته تلك؛ لأنه هزم، وعاد إلى موطنه بالحجاز، تاركاً مدينة جازان التي يبدو أنها طواها النسيان، ودخلت في غيبته في طور من الخراب والاندثار، وحلّت محلها جارتها في الجنوب، مدينة أبو عريش التي أصبحت فيما بعد عاصمة للمخلاف السليماني[١٧].

وصف أطلال مدينة جازان العليا:

تقع أطلال مدينة جازان العليا على الحافة الجنوبية لوادي جازان، وإلى الشرق من قرية حاكمة ـ كما أسلفنا ـ وتطل على الوادي من موقعها المرتفع في طرف الحرة المسماة حرة امْرَاح (الرّاح)، وهي مغطاة بغابة من شجر الأراك الذي يمتد ليغطي معظم الجدران المتبقية من أطلال المدينة بحيث لا يرى منها إلا بعض أطراف السور الذي كان محدقاً بالمدينة، حين ازدهارها حتى أن الأهالي يسمون الموقع باسم الجُدُر أو الجدور نسبة إلى جدران الأسوار المحدقة بالموقع[١٨]، أما داخل السور فمن الصعب تبين أطلال القلعة، والمرافق الملحقة بها، ومنازل المدينة ودورها؛ لأن كل هذه الأطلال علَتْها أشجار الأراك الضخمة، ولا يرى من خلالها إلا ركام الأحجار، وبعض أطراف الجدران التي لا تزال متماسكة. وهناك بعض البقع بين الأشجار تتخللها أساسات بعض المنازل، ومسجد صغير لا يمكن أن تشكل وحدها صورة لتلك المدينة التاريخية[١٩]. ولا يمكن

عمل خريطة للموقع، أو تقديم وصف دقيق له ما لم تُزل تلك الأشجار المزعجة التي تقصر الجهود الفردية دون إزالتها، وتنظيف المكان منها.

على أن هناك وصفاً مفيداً تركه لنا البهكلي عند تجديد قلعة جازان على يد الشريف أحمد بن غالب في شعبان سنة ١١٠٤هـ/ ١٦٩٢ ـ ١٦٩٣م، حيث يذكر أن الشريف أحمد أمر بقطع الأشجار التي سترت أرضها، ثم ضرب خيمة بالموقع، وأكثر من الصناع والعمال الذين امتلأ بهم المكان بعد أن كان مقفراً، وبالغ في إعادة تلك القلعة كما كانت، وأقامها على أسسها القديمة التي كان عرضها سبعة أذرع ونصف الذراع، ومساحتها عند إعادة بنائها كانت حوالي ٧٠٠٠ متر مربع[٢٠]، ويذكر أن الشريف أحمد بن غالب بذل عناية فائقة في توثيق بنيانها وإحكامه بحيث تستطيع الصمود أمام الحروب وشدة الحصار[٢١]، وزار العقيلي أطلال مدينة جازان العليا مرتين قبل ثلاثين سنة، ولعل الولوج إليها كان أسهل مما هو عليه اليوم، فقد استطاع تَبَيُّنَ موقع القلعة، وبعض مرافقها على الرغم من وجود الأشجار الكثيفة التي كانت تغطي بعض جدرانها، حيث يذكر أن أطلال القلعة تقع في الناحية الشمالية الغربية، وأنها تتكون من عدد من المباني، ومن أبراج قوية البناء، تظهر عليها بقايا النورة التي طليت بها، وبداخلها بئر واسعة. ولا تزال حوائط القلعة، وغرفها متماسكة البنيان يصل ارتفاع بعض جدرانها القائمة إلى ستة أذرع، ولو أن أغلب مبانيها مردوم ومدفون[٢٢]، ويذكر العقيلي أيضاً أن بقية المباني تقع إلى الشمال والجنوب من القلعة، من ذلك وجود آثار حصن في الجهة الجنوبية الغربية، له بوابة رئيسة محاطة ببرجين قويين من جانبيها، وتفضي تلك البوابة إلى دهليز كبير في نهايته بوابة أخرى محصنة ببرجين أيضاً، ويليها بنايات متهدمة ومسجد صغير[٢٣]، والمدينة كانت مسورة، ولازالت بقايا أسوارها ماثلة للعيان حتى اليوم، ويصل

ارتفاعها في بعض الجهات إلى ثلاثة أمتار(٢٤)، ويُقَدِّر العقيلي محيط السور بأنه يزيد على أربعة كيلومترات، ويقرر أنها هي المدينة الوحيدة من مدن المخلاف التي كانت محاطة بأسوار(٢٥).

الإطار التاريخي:

كان المخلاف السليماني يتكون من مخلافين اثنين هما مخلاف حكم، ومخلاف عثر، وقد تم توحيد المخلافين معًا في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، على يد سليمان بن طرف الحكمي، واشتهر باسم المخلاف السليماني نسبة إلى سليمان المذكور الذي تمت هذه الوحدة على يديه، وأسس أول حكومة محلية في ذلك الإقليم، استقلت بشؤونها الداخلية عن الدولة العباسية ببغداد(٢٦)، وكانت عاصمة المخلاف في عهد سليمان بن طرف مدينة ساحلية تعرف باسم عَثَّر أو عَثْر، تقع بالقرب من مصب وادي بيش في المنطقة المعروفة اليوم باسم قوز الجعافرة(٢٧)، وظلت عثر عاصمة للمخلاف في عهد بني سليمان الأوائل الذين استقلوا بحكم المخلاف السليماني منذ أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر للميلاد(٢٨)، وبقي الحكم متوارثًا في أسرهم حتى سقوط حكمهم على يد الشريف أبي نمي بن بركات، أمير مكة المكرمة، في سنة ٩٤٣ هـ/ ١٥٣٦ ـ ١٥٣٧ م، كما أسلفنا. إلا أن عَثَّر لم تستمر عاصمة للمخلاف طوال فترة حكم بني سليمان، إذ سرعان ما انتقل كرسي الإمارة إلى مدينة جازان العليا عند قيام أسرة الأشراف الغوانم التي ذكرنا سابقًا أنها استمرت في الحكم حتى سنة ٨٠٣ هـ/ ١٤٠١ م ثم انتقل حكم المخلاف إلى بني عمهم الأشراف آل قطب الدين في عهد مؤسس تلك الأسرة خالد بن قطب الدين الذي تم في عهد أسرته بسط سيادة الأشراف آل قطب الدين على كامل تراب المخلاف السليماني

من حـدود إمارة حلي بن يعقـوب شمالاً إلى ما وراء منطقـة حرض جنـوباً [٢٩]، وينسب إليه، وإلى أولاده من بعده بنـاء قلعة جازان العليا، وبقيـة مرافق المدينة التي ظلت عاصمـة للمخلاف في عهـد الأسرة القطبية[٣٠]، وعندما تـوفي خالد بن قطب الـدين في سنة ٨٤٢ هـ/ ١٤٣٨ ـ ١٤٣٩ م، خلفه ابنـه دريب بن خالد الذي استمر حكمه للمخلاف حتى سنة ٨٧٦ هـ/ ١٤٧١ م[٣١]، ويعد عهد الأمير دريب بن خالـد محور حديثنا عن الأوضاع التـاريخية للمخلاف على اعتبار أن هذا الشاهد، موضوع الدراسة، صنع في عهده.

غير أن عهد الأمير دريب بن خـالد، لم يشهد أحـداثًا كبرى تستحق الخوض فيها سوى حـادثتين اثنتين، إحداهما ما يعتقد بحدوث عصيان مـدني في ناحية حرض بعد وفاة والده خالد بن قطب الدين، مما جعله يشن عدداً من الحملات على تلك النـاحيـة، وتمكن من إخضـاع بني موسـى، رؤساء الشرجـة بسـاحل حـرض، وكذلك بني سبأ، مشـايخ حـرض نفسها، وغيرهم من مشـايخ تلك الجهات، وعمل على إعادتهم بالقوة إلى الخضوع لسلطـانه، والدخول من جديد في طاعته، والانضمام لشرعية حكمه، وذلك بعـد أن أقرهم على ما تحت أيديهم مقابل إتاوات يدفعونها إليه، وضمانات أخرى ضمنوها له[٣٢].

أما الحادثة الثانيـة التي شهدها عهد الأمير دريب بن خالـد فهي سقوط دولة بني رسـول في سنـة ٨٥٨ هـ/ ١٤٥٤ م، وقيـام دولـة بني طـاهـر على أنقاضها[٣٣]، حيث سـار الأخيرون سيرة أسـلافهم، بني رسـول، من حيث الاعتراف بسلطان الأمراء آل قطب الديـن على المخلاف السليماني بكامله، بما في ذلك ناحيـة حرض، بـدليل أن دولة بني طـاهر كـانت تقف في عهد مـؤسسها السلطان الملك المجاهد علي بن طاهر بن معوضة (ت ٨٨٣ هـ/ ١٤٧٨ م) عند

حدود منطقة حرض الجنوبية، ولم تتعدها إلى الشمال كما نص على ذلك اقتسام مملكة اليمن بين السلطان علي بن طاهر بن معوضة، وأخيه الملك الظاهر، حيث أخذ الأول تهامة اليمن من حدود ما ذكرنا شمالاً إلى حيس جنوبًا، وكان نصيب الثاني من حيس شمالاً إلى عدن جنوبًا، بما في ذلك تعز، وإب، وجبلة، وذمار، وبعض الحصون الجبلية[٣٤]، ومع ذلك، فقد كان لأمير جازان، دريب ابن خالد، أطماعه في التوسع في تهامة اليمن، تلك الأطماع التي لم تكن لتخفى على زعيم بني طاهر، مما حمله في سنة ٨٦٥ هـ/ ١٤٦١ م، على مصادرة أملاك الشيخ الجبرتي في زبيد بتهمة أن الأخير كاتب أمير جازان وأطمعه في اليمن[٣٥]، كما كانت مدينة جازان العليا في عهد الأمير دريب بن خالد، ملاذًا للفارين والخارجين على سلطان بني طاهر، وكذلك المعارضين لحكمهم مثل التجاء الشيخ أحمد بن الغيث، زعيم قبيلة الزيديين التهامية، إلى أمير جازان بعد مقتل والده أبي الغيث بن حفيظ في سنة ٨٧٤ هـ/ ١٤٦٩ م[٣٦]، وتمكن من ملجئه من العودة بجموع كثيرة إلى قرية الشريج، حيث ضرب عليها حصارًا شديدًا، وأجبر سليمان السنبلي، قائد العساكر الطاهرية، على الهرب منها بفرسانه مخلفًا وراءه عددًا من القتلى الذين لقوا حتفهم على يد الشيخ أحمد بن أبي الغيث ورجاله من قبيلة الزيديين الأقوياء[٣٧].

وصف الشاهد:

شاهد قبر من الحجر الجيري، مستطيل الشكل تقريبًا، به كسور من أعلاه، وفي الطرف الأيمن من أسفل، بالإضافة إلى تأثير عوامل التعرية في السطر الأخير من الجهة اليسرى. عدد أسطره سبعة أسطر بخط الثلث البارز. معدل الجزء المنقوش ٤٤ × ٣٢ سم تقريبًا. وهو مؤرخ في شهر رمضان سنة ٨٦٨ هـ/ الموافق مايو ـ يونيو ١٤٦٤ م. (انظر: الشكل رقم ٦ أ، ب).

النص:

١ ـ لا إله إلا الله . .

٢ ـ محمد رسول الله . .

٣ ـ بسم الله الرحمن الرحيم. كل من . .

٤ ـ عليها فان. ويبقا [كذا] وجه ربك ذو ا . .

٥ ـ لجلال والإكرام(٣٨)، هذا قبر الحرة الطاهرة . .

٦ ـ فرات بنت علي بن محمد الجَرِيْبِي توفيت [في] شهر رمضان . .

٧ ـ سنة ثمان وستين وثمان مئة [كذا] سنة . .

التعليــق:

يبدأ النص بجملـة لا إلـه إلا الله محمد رسـول الله، منوزعتين على السطـرين الأول والثاني، وتحفان بقـوس على شكل محراب مدبب بداخله زخـرفة على هيئة مثلث حاد الزوايا، تعلو رأسه ورقة نباتية ثلاثية الفصوص.

وتحف بضلعيه المائلين إلى الداخل مروحتان نخليتـان، وبداخله عند القاعدة مثلث صغير مطمـوس رأسـه إلى أسفل وقـاعـدتـه إلى أعلى. يلي ذلك الأسطـر الخمسة البـاقية، التي تبـدأ بالبسملة، فـآية قـرآنية من سـورة الرحمن، ثم اسم المتوفـاة، وتاريخ وفاتها في رمضـان سنة ٨٦٨ هـ/ مـايو ـ يـونيو ١٤٦٤ م، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

أما صاحبة الشاهد فتدعى فرات بنت علي بن محمد الجريبي، وقد ورد اسمها مسبـوقًا بلقبين اثنين هما الحرة، والطـاهـرة، وهما من ألقاب النسـاء التي تسبق أسماءهن في العادة، فـالحرة تعني في اللغة عكس المملـوكة، أو الأمـة، وكذلك الكريمة، والطـاهرة، تعني المتنزهة عن الأدناس والخاليـة من العيوب، وهذان

اللقبان يردان كثيرًا على النقوش الإسلامية الجنائزية[٣٩]، والمتوفاة غير معروفة في المصادر التي تعنى بتاريخ المخلاف السليماني، إلا أن النسبة التي تلحق اسمها، وهي «الجَرِبِي» ربما تجعلها من سكان المخلاف مولدًا ونشأة؛ لأن هذه النسبة ترد حتى اليوم في أسماء عشيرة تدعى الجَرَابِيَة، وتسكن بوادي جازان، وبصورة خاصة في محلتي الخضراء الجنوبية والخضراء الشمالية. ويقال إن عشيرة الجرابية هذه تمت بأصولها إلى قبيلة كنانة المشهورة التي تقطن غالبيتها حاليًا في وادي حلي بن يعقوب بمنطقة القنفذة، في جنوب الحجاز[٤٠]، وكان انتشار قبيلة كنانة في العصور الإسلامية يمتد جنوبًا إلى وادي حمضة المشهور بالقرب من مدينة القحمة الحالية بمنطقة جازان[٤١]، فإذا صحت نسبة المتوفاة إلى عشيرة الجرابية الكنانية، فإن ذلك يعني أن قبيلة كنانة تخطت مواطنها الأصلية، وزحفت إلى الجنوب، واستوطنت في أعماق منطقة جازان منذ وقت مبكر، ولا شك أن وجود عشيرة الجرابية التي تنتمي إليها المتوفاة، بوادي جازان، منذ تاريخ هذا الشاهد ـ يعد أحد الأمثلة على ذلك الاستيطان المبكر. ومن أمثلته أيضًا وجود عشيرة آل صنبع الكنانية التي تسكن العالية بوادي بيش، ثم بني عمهم عشيرة آل عداوي التي تسكن الدرب، المعروف بدرب بني شعبة المنسوب إلى قبائل بني شعبة الكنانية التي تسكن في ربوعه أيضًا[٤٢]، ناهيك عن وجود عدد من الأسر الكنانية التي تنتشر في طول منطقة جازان وعرضها حتى حدود المملكة العربية السعودية مع اليمن[٤٣].

أما فيما يتعلق بالخصائص الخطية لهذا النقش فتتمثل في كونه نقش بخط الثلث البارز بين سطور متوازية تقريبًا، وبارزة بروز الكتابة نفسها، بحيث جاءت على هيئة جداول مسطرة تشبه إلى حد ما تلك التي تلاحظ في بعض المصاحف والمخطوطات الإسلامية. إلا أن الأسطر التي تحف بالكتابة في هذا

الشاهد تختلف عن جداول المصاحف والمخطوطات في كونها عريضة وخشنة وغير محكمة، ويتميز هذا النص الذي بين أيدينا، بوضوح حروفه، واستطالة بعضها، ورشاقتها، واستخدام الترويس في بعضها، ولا سيما في الحروف القائمة كحروف **اللام والألف** مما يدل على معرفة النقاش بقواعد الخط العربي، لأن الترويس إحدى خواص خط الثلث اللازمة(٤٤)، وهو خال من علامات الإعراب (التشكيل)، على حين توجد به بعض علامات الإعجام (التنقيط)، ولو أن استخدامها هنا تعدى إعجام الحروف إلى سد فراغات ما بين السطور بحيث تظهر على الحروف المعجمة والحروف المهملة، الأمر الذي يشكل صعوبة كبيرة في التفريق بين تلك العلامات في كلتا الحالتين(٤٥).

ويتميز النص أيضًا بوجود ما يعرف بالتركيب الذي هو إحدى الخصائص الجائزة في خط الثلث(٤٦)، ويمكن تتبعه في جميع أسطر النص ما عدا السطر الأول، ويتمثل ذلك في إركاب الحروف بعضها فوق بعض، أو فوق كلمات مجاورة لها، وكذلك إركاب بعض الكلمات فوق كلمات أخرى في السطر، مثل كلمة **قبر** (سطر ٥) التي جاءت راكبة فوق كلمة **هذا** في السطر نفسه، وكلمة **علي** (سطر ٦) التي أركبت فوق كلمة **بنت**، ومثل ذلك ينطبق على كلمة **محمد** التي أركبت فوق كلمة **بن**، وكلمتي **شهر رمضان** اللتين أركبتا معًا فوق كلمة **توفيت** في السطر نفسه. أما في السطر الأخير فجاءت كلمة **ثمانمائة** راكبة فوق آخر كلمتين في النص هما: **وستين سنة**. ولعل لضيق الحجر، وطول النص المضمن في المساحة المتاحة، دورًا كبيرًا في التركيب بالإضافة إلى كونه إحدى خصائص خط الثلث كما قدمنا. ومن المحتمل أيضًا أن ضيق الحجر، وطول النص لعبا دورًا في طريقة كتابة الميم في كلمة **الإكرام** (سطر ٥) التي جاء ذيلها متصلاً مباشرة بعقدتها، وعلى نحو يشبه ذيل ألف مسحوب، وليس ميمًا

محققًا. وكـذلك حرف الهاء في كلمة الطاهـرة (سطـر ٥) التي جاءت حبكتهـا صغيرة ومطموسة وعمودية على حرف الراء المتصلة بها.

ويكاد النص يخلـو من الزخـرفة بـاستثنـاء بعض النقط المعرضـة أو ما يشبـه الدوائر المطمـوسة المتناثرة في فـراغات ما بين السطور والتي استخـدم بعضها في إعجام بعض الحروف، وبعضهـا الآخر استخدم لأغراض زخرفيـة، ولسد تلك الفـراغـات ــ يضـاف إلى ذلك وجـود عنـاصر أخـرى متفـرقـة في النص، ربما استخدمت لأغـراض زخرفية مثل تلك التي توجـد بجوار الهاء في لفظ الجلالة (سطر ١)، وتلك التي تعلو العين في كلمة عليها (سطر ٤) والسين في كلمة سنة (سطر ٧). ويشبه هذا النقش في خصائصه الخطية كثيرًا من النقوش المعاصرة له في مصر والحجاز وغيرهما من الأقطار الإسلامية؛ إلا أن النقوش التي وصلتنا من مدينة صعدة اليمنية التي لا تبعد كثيرًا عن منطقة جازان، هي أكثر شبهًا بنقشنا هـذا سواء من حيث أسلـوب الخط، أو شكل الزخـرفة المحـرابية التي تتصـدر السطرين الأولين منه(٤٧).

وليس في النص مـلاحظات إملائيـة جديـرة بالذكـر سـوى أن كلمة يبقـا (سطر ٤) كتبت بـالألف الممدودة، وصحتهـا ألف مقصورة. وهناك مـلاحظة أخـرى تتعلق بالاسم الأول للمتـوفـاة «فرات»، إذ لم يعثـر في المصـادر العربيـة المتـاحة مـا يشير إلى أن هذا الاسم أطلق على امـرأة، وإنما أطلق مسبوقًـا «بأل» التعريف «الفـرات» على حفنة فقط من الرجـال الأقدمين(٤٨)، كما أنني لسـت متأكدًا من شيوعـه بين نساء منطقة جازان في وقتنـا الحاضر. ويبدو أن فرات من الأسماء التي يستوي فيهـا التذكير والتأنيث، وأن أقوى الاحتمالات لقـراءته حتى الآن هي تلك التي ذهبنـا إليها، أي فـرات، على اعتبـار أن حرف المد بـالألف محذوف، أو أن النقطتين المتعامـدتين اللتين يقسمها حرف التـاء ما هما إلا ألف

المد، والتاء راكبة عليها. ويعزز هذا الاحتمال أن «فرات» ألْصَق بالنساء منه بالرجال؛ لأنه مشتق من الماء الشديد العذوبة الذي قد يكون صفة للنساء أكثر من الرجال(٤٩)، ولدينا أمثلة كثيرة على أسماء النساء التي تتصل بطريقة وأخرى بالماء العذب مثل مَطَرَة، وعَذْبَة، وغَيْثَة ومُزْنَة، وهتُون، وغير ذلك. وما لم نهتد إلى قراءة أخرى لاسم المتوفاة فإن «فرات» هو الاسم الراجح لها في حدود اجتهادي.

نخلص مما تقدم أن مدينة جازان العليا كانت معروفة منذ القرن السابع الهجري/ الثالث عشر للميلاد، عندما اتخذت عاصمة للمخلاف السليماني من قبل الأشراف الغوانم، وحلت محل مدينة عَثَّر الساحلية، العاصمة السابقة لها. وقد ازدهرت جازان العليا على عهد أسرة الأشراف آل قطب الدين الذين ورثوا الحكم في المخلاف من بني عمهم الأشراف الغوانم، والذين استكملوا المنشآت المعمارية للمدينة في عهد الشريف خالد بن قطب الدين، مؤسس حكم هذه الأسرة، ثم في عهد أبنائه من بعده. وظلت المدينة مزدهرة في عهد تلك الأسرة إلى أن عاجلها الخراب والدمار في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر للميلاد، وَوَرَّثت جارتها مدينة أبي عريش مركزها الإداري والعمراني حتى عصور متأخرة.

كما يتضح أن لآثار مدينة جازان قيمة تاريخية جديرة بالكشف عنها، وذلك لكونها عاصمة مخلاف واسع كان يشمل منطقة جازان الحالية في المملكة العربية السعودية وناحية حرض في الجمهورية العربية اليمنية، ولطول فترة الاستيطان بها، وقوة عمرانها، ومتانة أسوارها، وكثرة مرافقها، واتساع رقعتها الممتدة على طول الضفة الجنوبية لوادي جازان الخصيب. ويتضح أيضًا من العثور على هذا الشاهد بالموقع، ارتقاء مستوى الكتابة بالمدينة، وتقدمها الحضاري،

واستيطان أفراد من عشيرة الجرابية الكنانية بها، فضلاً عن كونه دليلاً قويًا على احتمال أن يكون هذا الموقع يحتوي على أعداد كبيرة من النقوش الشاهدية، ذات القيمة الفنية والأهمية التاريخية التي قد تضيف جديدًا إلى أسماء الأسر والحكام والعشائر التي عاشت في المدينة حين ازدهارها.





(١) ضمن مشروع بحث عن الكتابات الإسلامية يموله مركز البحوث بكلية الآداب ـ جامعة الملك سعود.

(٢) أخبرني الدكتور محمد حبيب من جامعة الملك عبد العزيز بجدة، بوجود هذا الشاهد في مقر المشروع قبل زيارتي لمنطقة جازان فله الشكر، والشكر أيضًا للشيخ ضيف عيسى الدرَّاج، شيخ قبيلة حاكمة، الذي رافقني إلى الموقع، وكذلك لزميلي الدكتور مكي عمودي، الأستاذ بكلية العلوم، جامعة الملك سعود، الذي أمدَّني بمعلومات قيمة عن المنطقة لكونه من أبنائها والعارفين بها.

(٣) عن هاتين الأسرتين، انظر: أحمد بن عمر الزيلعي، **الأوضاع السياسية والعلاقات الخارجية لمنطقة جازان**، ط ١، الرياض، مطابع الفرزدق، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢ م، ص ٩٣ ـ ٢٢٩.

(٤) محمد بن أحمد العقيلي، **الآثار التاريخية في منطقة جازان**، ط ١، الرياض، دار اليمامة، ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٩ م، ص ٣٧.

(٥) انظر الشكل رقم (١).

(٦) محمد بن أحمد العقيلي، **مختارات من ديوان الشاعر القاسم بن علي بن هتيمل**، ط (٢)، جازان، مطابع جازان، ١٤١٠ هـ/ ١٩٨٩ م، ص ١٨.

(٧) أحمد بن عمر الزيلعي، «الأشراف الغوانم، أمراء المخلاف السليماني»، **مجلة العصور**، المجلد السادس، الجزء الثاني، لندن، دار المريخ، يوليو ١٩٩١ م/ ذو الحجة ١٤١١ هـ، ص٢٧١ـ٢٧٣.

(٨) محمد بن أحمد العقيلي، **الجراح بن شاجر الذروي**، ط ١، الرياض، مطابع الرياض، ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥ م، ص ٤١ ـ ٤٤.

(٩) البهكلي، علي بن عبد الرحمن، **العقد المفصل بالعجائب والغرائب في دولة الشريف أحمد بن غالب**، تحقيق محمد بن أحمد العقيلي، جدة، مطابع البلاد، د. ت. ص ٥٣.

(١٠) أحمد بن عمر الزيلعي، **الأوضاع السياسية**، ص ١٥٧ ـ ٢٢٤.

(١١) أحمد بن عمر الزيلعي، «الأشراف الغوانم»، ص ٢٦٥ ـ ٢٩٧؛ **الأوضاع السياسية**، ص٩٣ـ٢٢٦.

(١٢) ابن فهد، نجم الدين عمر، **إتحاف الورى بأخبار أم القرى**، تحقيق عبد الكريم علي باز، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م، جـ ٤، ص ٦١٣ ـ ٦١٤؛ العصامي؛ عبد الملك بن حسين؛ **سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي**، القاهرة، المطبعة السلفية، د. ت.، جـ ٤، ص ٢٧٧؛ البهكلي، **العقد المفصل**، ص ٥٣.

(١٣) النعمان، علي بن عبد الله الشقيري، **العقيق اليماني في حوادث ووفيات المخلاف السليماني**، مخطوط، جامعة الملك سعود، مجموعة العقيلي، ص ١٦٦؛ الكبسي، محمد بن إسماعيل، **اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمانية**، القاهرة، مطبعة السعادة، د. ت.، ص ١٥٦؛ أحمد بن عمر الزيلعي، **الأوضاع السياسية**، ص ٢١٦.

(١٤) النعمان، **العقيق اليماني**، ص ١٧٩؛ محمد بن أحمد العقيلي، **الآثار التاريخية**، ص ٤٩.

(١٥) محمد بن أحمد العقيلي، **ديوان الشاعر القاسم بن علي بن هتيمل**، ص ٢؛ **الآثار التاريخية**، ص٥٠.

(١٦) محمد بن أحمد العقيلي، **تاريخ المخلاف السليماني**، الرياض، مطابع الرياض، ١٣٧٨ هـ/ ١٩٧٩ م، جـ١، ص ٤٠٣ـ٤١٩.

(١٧) البهكلي، **العقد المفصل**، ص ٧٢؛ محمد بن أحمد العقيلي، **الآثار التاريخية**، ص ٥٠ ـ ٥٢. صارت مدينة «أبو عريش» عاصمة للمخلاف السليماني في عهد الأشراف آل خيرات، وعنهم انظر: محمد ابن أحمد العقيلي، **المخلاف السليماني**، جـ١، ص ٤٤٦ ـ ٥٦٢.

(١٨) انظر الشكل رقم (٢).

(١٩) انظر الشكل رقم (٣).

(٢٠) البهكلي، **العقد المفصل**، ص ٥٣.

(٢١) نفس المكان؛ **ابن هتيمل**، ص ١٨.

(٢٢) محمد بن أحمد العقيلي، **الجراح بن شاجر الذروي**، ص ٣٢؛ انظر الشكل: (٤).

(٢٣) محمد بن أحمد العقيلي، **الآثار التاريخية**، ص ٥٥.

(٢٤) انظر: الشكل رقم (٥).

(٢٥) محمد بن أحمد العقيلي، **الجراح بن شاجر الذروي**، ص ٣١ـ ٣٢؛ **الآثار التاريخية**، ص ٥١.

(٢٦) **محمد بن أحمد العقيلي، تاريخ المخلاف السليماني**، جـ١، ص ٨٠؛ **أحمد بن عمر الزيلعي**، «بنو سليمان حكام المخلاف السليماني»، **حوليات كلية الآداب**، الحولية الثانية عشرة، الكويت، جامعة الكويت ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م، ص ١٣ ـ ١٤؛ **الأوضاع السياسية**، ص ٩ ـ ١٠، ١٩.

(٢٧) عن العمل في هذا الموقع انظر: يوريس زارنيس وآخرون، «التقرير المبدئي عن مسح المنطقة الجنوبية الغربية. **الأطلال**، العدد الخامس، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٣٢، يوريس زارنيس وعوض السبالي الزهراني «الاستكشافات الأثرية الحديثة في سهل تهامة الجنوبي موقعي «عثر» و«سهى» ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. **الأطلال**، العدد التاسع ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٧٦- ٧٧، ٨٢-١٠٣. وتجدر الإشارة إلى أن موقع عثر يأخذ الرقم ٢١٧/ ١٠ في سجلات إدارة الآثار والمتاحف السعودية هذا بالنسبة للعمل الأثري. أما بالنسبة لتحديد الموقع فانظر: محمد بن أحمد العقيلي، **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية (مقاطعة جازان)**، الرياض، دار اليمامة، ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م، ص ١٥٤ ـ ١٥٩؛ **تاريخ المخلاف السليماني**، جـ١، ص ٨٠؛ **الآثار التاريخية**، ص ٣٧.

(٢٨) محمد بن أحمد العقيلي، **تاريخ المخلاف السليماني**، جـ١، ص ٢٠٦؛ أحمد بن عمر الزيلعي، «بنو سليمان»، ص ٢٥ ـ ٦٩.

(٢٩) النعمان، **العقيق اليماني**، ص ١٢٨؛ أحمد بن عمر الزيلعي، **الأوضاع السياسية**، ص١٥٧ـ٢٢٩.

(٣٠) البهكلي، العقد المفصل، ص ٥٣؛ محمد بن أحمد العقيلي، الآثار التاريخية، ص ٥١.

(٣١) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.، ص ٢١٨؛ البهكلي، **العقد المفصل**، ص ٥٤.

(٣٢) ابن الأهدل، حسين بن عبد الرحمن بن محمد؛ **علماء اليمن**، مخطوط، المتحف البريطاني، رقم ١٣٤٥، ورقة ٥ ب.

(٣٣) عن سقوط دولة بني رسول وقيام دولة بني طاهر، انظر: محمد عبد العال أحمد، **بنو رسول وبنو طاهر وعلاقة اليمن الخارجية في عهدهما**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الاسكندرية، ١٩٨٠ م، ص ٢٤٠ـ٢٥٩.

(٣٤) النعمان، **العقيق اليماني**، مخطوط، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٣٥) الديبع، عبد الرحمن بن علي بن محمد، **قرة العيون بأخبار اليمن الميمون**، تحقيق محمد بن علي الأكوع، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٧٤ هـ، جـ٢، ص ١٥٣.

(٣٦) أحمد بن عمر الزيلعي، **الأوضاع السياسية**، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣٧) الديبع، **قرة العيون**، جـ٢، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣٨) الآيتان ٢٦، ٢٧ من سورة الرحمن.

(٣٩) حسن الباشا، **الألقاب الإسلامية**، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٨ م، ص ٢٥٨؛ مصطفى شيحة، **شواهد قبور إسلامية من جبانة صعدة باليمن**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م، ص ٤٨ ـ ٤٩؛ محمد سيف النصر، دراسة لمجموعة من شواهد القبور، صنعاء، ١٩٨٣ م، ص ١٧، ٣٢، ٣٨.

(٤٠) عاتق بن غيث البلادي، **بين مكة واليمن**، ط ١، مكة المكرمة، دار مكة، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٩٣ ـ ١٩٥.

(٤١) الهمداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق محمد بن علي الأكوع، الرياض، دار اليمامة، ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤ م، ص ٢٥٨.

(٤٢) عاتق بن غيث البلادي، **بين مكة واليمن**، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨.

(٤٣) أفادني الأستاذ إبراهيم صنبع بمعلومات قيمة عن الجرابية، وآل صنبع، وآل عداوي وغيرهم من الأسر الكنانية التي تسكن بمنطقة جازان، وكذلك عن مناطق سكناهم، فله الشكر الجزيل.

(٤٤) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، **صبح الأعشى**، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، جـ٣، ص ١١٥.

(٤٥) انظر على سبيل المثال السطرين الأول والثاني التي تنتشر فيهما تلك النقاط أو الدوائر المطموسة، على الرغم من أن جميع حروفهما مهملة، مما يعني أنها استخدمت لملء الفراغ فقط.

(٤٦) علي بن إبراهيم غبان، **نقشان من شبه جزيرة سيناء**، الرياض، مركز البحوث بكلية الآداب، جامعة الملك سعود، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م، ص ٢٧.

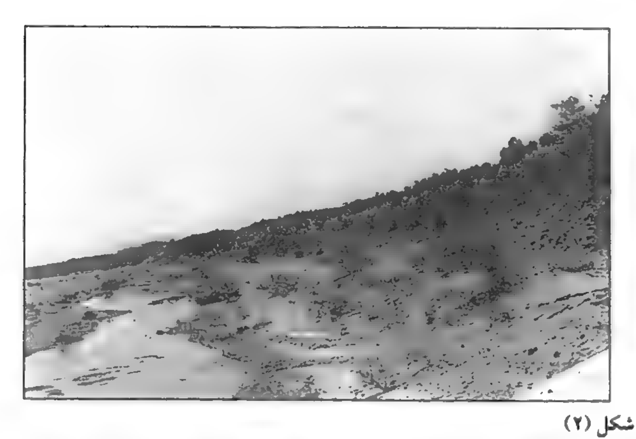
(٤٧) مصطفى شيحة، **شواهد قبور إسلامية من جبانة صعدة**، ص ٢٤٦، ٢٤٨-٢٤٩، ٢٥١-٢٥٢-٢٧٢، محمد سيف النصر، دراسة لمجموعة من شواهد القبور، بجبانة مدينة صعدة ص ٦١ ـ ٦٣.

(٤٨) ابن الأثير، أبو الحسن بن علي أبي الكرم، **الكامل في التاريخ**، بيروت، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م، جـ١، ص ١٠١، جـ٣، ص ٣٦٧، جـ٤، ص ١٦، جـ٦، ص ٦٩؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر ١٣٩٧ هـ/ ١٩٧٧ م، جـ٣، ص ٤٢١، جـ٤، ص ١٣٧، ٣٤٠، جـ٥، ص ٣١.

(٤٩) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، **الاشتقاق**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مؤسسة الخانجي، ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٨ م، ص ٣٤٦؛ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، **لسان العرب المحيط**، إعداد وتصنيف يوسف خياط، بيروت، دراسات لسان العرب، د. ت، جـ٢، ص ١٠٦٥.

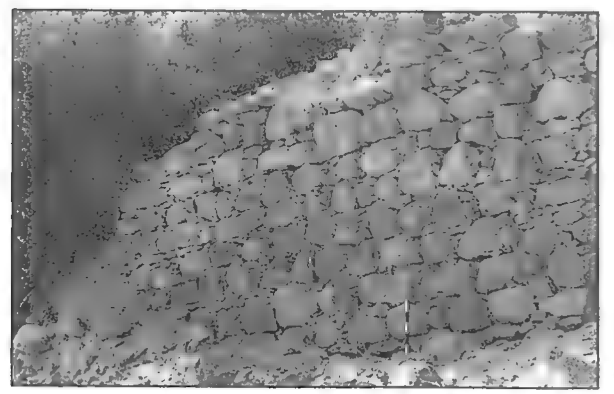
منطقـــة جــازان





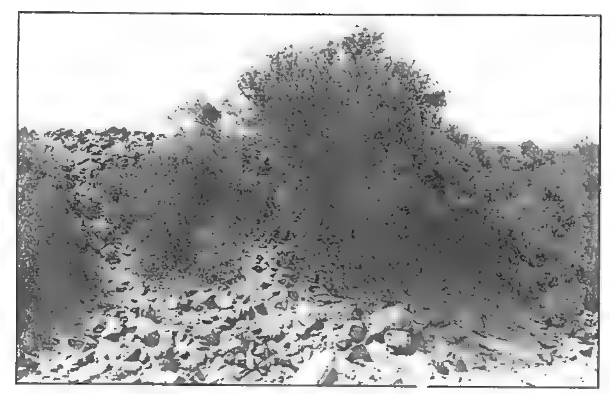
شكل (٢)

● أطلال المدينة المغطاة بأشجار الأراك تطل على مجرى وادي جازان من الجنوب●



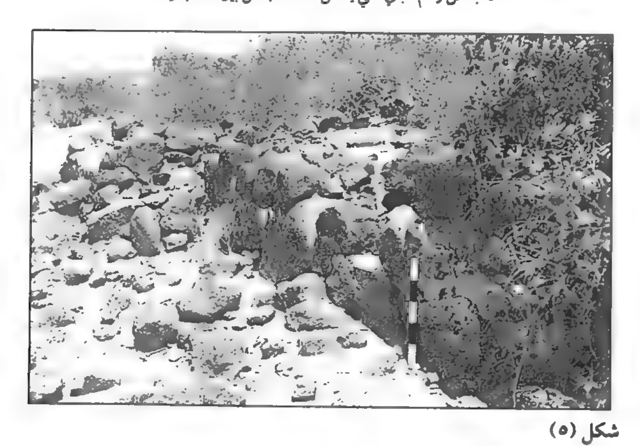
شكل (٣)

● بعض أساسات الجدران التي تغطيها الأشجار داخل المدينة●



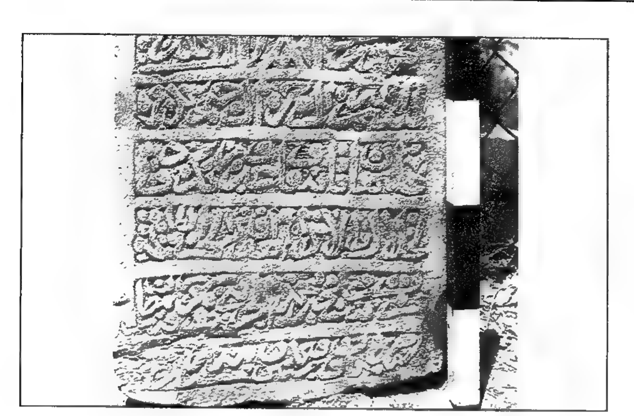
شكل (٤)

● بعض ركام المباني التي يمكن مشاهدتها من بين الأشجار ●

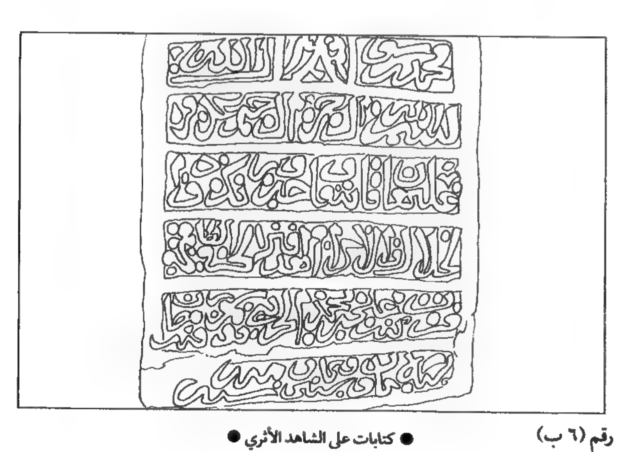


شكل (٥)

● جزء من سور المدينة مما يلي وادي جاران من ناحية الجنوب ●



رقم (٦ أ) ● شاهد أثري ●



رقم (٦ ب) ● كتابات على الشاهد الأثري ●

مطارق الأبواب بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني

«دراسة أثرية»

د. ناصر بن علي الحارثي

ملخص البحث : يختص هذا البحث بدراسة ست عشرة مطرقة من مكة المكرمة يرجع تاريخها لأواخر العصر العثماني، وقد قسم البحث قسمين، أحدهما أُفرد لوصف كل مطرقة وصفا أثريا شاملاً، من حيث معدنها، ومكانها، وأبعادها، وتاريخها، وتصميمها، وطريقة صناعتها، وأساليب زخرفتها، والآخر خصِّص للتحليل الفني من حيث التصميم الفني للمطرقة، تناولت فيه الشكل العام لأجزائها المتمثلة في القاعدة، وأداة الطرق، والأداة التي يطرق عليها، ثم بيان موضع المطرقة وصلته بتصميم الباب، وكذلك عدد المطارق وعلاقة ذلك بحجم الباب، وخلصت الدراسة إلى إيضاح طرز المطارق بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني والتي تم حصرها إلى الآن في سبعة طرز رئيسة .



تمهيد:

المطرقة كلمة عربية مشتقة من المصدر طرق أي ضرب[١]، وهي أداة معدنية صغيرة تثبت بالباب من الخارج بحيث يمكن تحريكها، والطرق بها على قاعدة معدنية لإحداث صوت يسمعه من بداخل المنزل، فيفتح للطارق إن أراد ذلك[٢]، بالإضافة إلى استخدامها أحيانا مقبضا للمسك به في حالة إغلاق الباب[٣].

ومن أسمائها (شمسة)، وهو مصطلح وثائقي ورد في وثائق العصر المملوكي[٤]، كما تسمى (حلقة) و(مدق) أو (مدقة)[٥]، وأيضا (ساعة)[٦]، وتعرف عند بعض الناس في مكة المكرمة باسم «مطق»، أو (مطقة)، كما يمكن تسميتها (مقرعة)[٧].

وقد عرفت هذه الأداة قبل الإسلام، ولكنها حظيت بعناية كبيرة عند الصناع المسلمين الذين أولوها جل اهتمامهم وعنايتهم بالعمل على متانتها، لكي تتحمل الطرق، وبخاصة أن البعض يلح في الطرق حتى يؤذن له، فضلا عن تجميلها وتحسينها عن طريق تصميمها على أشكال مختلفة، وزخرفتها بالرسوم المتنوعة[٨].

وترجع عناية الصناع المسلمين بالمطرقة لما تؤديه من دور مهم في آداب الدخول إلى البيوت التي شدد الإسلام على الالتزام بها[٩]، فقد أمر الله سبحانه وتعالى المسلمين أن يستأذنوا قبل الدخول، كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ﴾[١٠].

وقد استنكر الحق تبارك وتعالى على أولئك الذين ينادون الرسول - ﷺ - من وراء الحجرات[11] بقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝ وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا۟ حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[12].

ومن الآداب الإسلامية أيضًا ما حذر منه الله عز وجل، في القرآن الكريم على لسان لقمان عليه السلام، وهو يعظ ابنه قائلاً: «يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف، وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور واقصد في مشيك واخفض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير»[13].

ومن المعروف أن المناداة بصوت عال على صاحب المنزل تحدث إزعاجا كبيرًا لأهل البيت أنفسهم وللجيران فربما بينهم مريض، أو نائم أو مجنون يفزع من الأصوات، أو طالب علم يستذكر دروسه، أو مسجد تؤدى فيه الصلاة، ولربما أيضا أن المستأذن مريض لا يقدر على المناداة بصوت عال، أو أنثى لا يجوز شرعا أن تجهر بصوتها[14].

كما نهى الله عز وجل، عن إتيان البيوت من ظهورها[15]، كما في قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[16].

ومن هذا المنطلق تبرز أمامنا أهمية المطرقة في تحقيق هذه الآداب باعتبارها وسيلة أساسية من وسائل الاستئذان في دخول البيوت من جهة، وبديلاً مهذبًا من النداء من وراء الحجرات من جهة أخرى، فضلا على أنه ربما كان من أسباب العناية بمطرقة الباب أنها أول ما يشاهده الزائر من المنزل، ومن ثم فإنها

بمثابة عنوان لما يكون عليه البيت من حسن وجمال، وما يتمتع به أهله من ذوق فني وثراء مالي[17].

ولذلك لم تقتصر العناية بالمطرقة في العصر الإسلامي على صناع مدينة دون أخرى، بل شملت هذه العناية جميع المدن الإسلامية، ومنها مكة المكرمة التي لم تحظ مطارق أبوابها بدراسة من قبل على حد علمنا.

وهذا ما حفزنا للقيام بدراسة مطارقها، فضلا عن ورودها على أشكال مختلفة تعكس الذوق الرفيع، وخصب خيال الفنان، وحبه للابتكار والتطوير والتنويع، مما يعد إضافة جديدة في ميدان الدراسات الأثرية الإسلامية، وبخاصة في بلادنا.

القسم الأول: الوصف

مطرقة رقم (١)

معدنها: برونز[18]، ونحاس[19].

أبعادها: قطر القاعدة ٥ سم، وارتفاعها ٤ سم، وقطر أداة الطرق ٦ سم، وقطر موضع الطرق ٢ سم، وارتفاعه ٤ سم.

لوحة: ١.

شكل: ١/أ.

مكانها: بأسفل الحشوة العلوية بخوختي باب المدخل الرئيس بالمنزل رقم (٣) بدار الهناء في حي الشامية.

تاريخها: ١٢٣٢ هـ/ ١٨١٦م.

طريقة الصناعة: السبك[20]، الطرق[21].

الوصف : تتكـون هذه المطرقـة من قاعدة دائريـة بارزة على هيئة قبـة ضحلة يتـوسطها مصبع ذو رأس شبـه كروي ، خُـرِم من جانبيـه الأيمن والأيسر بحيث أدخلت فيه أداة الطرق الدائريـة الشكل ، واتساعه أكبر من سمك أداة الطرق ، وذلك ليسهل تحريكهـا أثنـاء الطـرق بها . أمـا مـوضع الطـرق فيقع أسفل أداة الطـرق ، وهـو عبارة عن مصبع غليـظ ، فلج منتصف سطحه أفقيـا على هيئـة أخدود تقع بداخله الحافة السفلى لأداة الطرق .

مطرقة رقم (٢)

معدنها : نحاس

أبعادها : قطر القاعدة ٨ سم ، وارتفاعها ٥ سم ، أما أداة الطرق فيبلغ قطرها ٧ سم .

لوحة : ٢

شكل : ١/ ب

مكـانها : بالمنطقـة العلويـة بكل من خوختي بـاب المدخل الرئيس لمنـزل آل القرع بالقشاشية .

تاريخها : ١٢٤٠ هـ/ ١٨١٦م .

طريقة الصناعة : السبك ، والطرق .

الوصف : تتألف هذه المطـرقة من قاعدة دائرية بارزة حـوافها مسننة ، وشكل سطح القـاعدة على هيئـة عميقة يتـوسط سطحهـا شكل دائري تدخل فيـه أداة الطـرق الـدائرية ، ويـلاحظ أن اتسـاع فتحـة هـذا الشكل أكبر من سمك أداة

الطرق، وذلك ليتسنى تحريكها بكل يسر عند الطرق بها، وتجدر الإشارة إلى خلو هذه المطرقة من الأداة التي يطرق عليها، حيث يتم الطرق مباشرة على الباب، أو رفع أداة الطرق إلى أعلى القاعدة حينما يراد الطرق.

مطرقة رقم (٢)

معدنها: برونز، ونحاس.

أبعادها: قطر القاعدة ٧ سم، وارتفاعها ١ سم، وأداة الطرق يبلغ قطرها ٦ سم، أما موضع الطرق فيبلغ طوله ٦ سم.

لوحة: ٣.

شكل: ٢.

مكانها: بكل من الجانب المقابل لقائم المصراعين بالمنطقة العلوية في باب المدخل الرئيس برباط حيدر آباد بحي الشامية.

تاريخها: النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري.

طريقة الصناعة: الطرق، والسبك، والتفريغ (التخريم)[٢٢].

الوصف: تنفرد هذه المطرقة بتصميم فريد يختلف عن تصميم المطارق بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني، حيث صممت قاعدتها على شكل دائري، حوافه بارزة، أما سطحها فيتألف من هامش خارجي ومركز، الخارجي به عدة نتوءات بارزة، والمركز به حزوز دائرية، وقد ثبت في منتصفه شكل دائري مفرغ أدخلت فيه أداة الطرق المشكلة من ثمانية أشكال على هيئة حرف (Y) في الخط الإفرنجي تتجه برءوسها إلى الخارج، أما الأداة التي يطرق عليها فتأخذ شكل ورقة نباتية تتألف من فص واحد وتنتهي من أسفل بشكل مروحة نخيلية.

مطرقة رقم (٤)

معدنها: نحاس.

أبعادها: طول القاعدة ٩ سم، وارتفاعها ٥ سم، وأداة الطرق يبلغ ارتفاعها ٨ سم، أما موضع الطرق فيبلغ قطره ٣ سم، وارتفاعه ٩ سم.

لوحة: ٤.

شكل: ٣/أ.

مكانها: بالمنطقة العلوية بكل من الحشوة الوسطى بمصراعي باب المدخل الرئيس لمسجد الشيخ رحمة الله بحارة الباب.

تاريخها: ١٣٠٢هـ.

طريقة الصناعة: الطرق، والسبك، والتفريغ (التخريم)، والريبوسي (الدفع)[٢٣]، والطلاء[٢٤].

الوصف: تتميز هذه المطرقة بقاعدتها البيضية الشكل المضلع، أما أداة الطرق الموضوعة في وضع رأسي، فقد شكلت على هيئة قلب مفرغ شكل نقطة التقاء نصفيه العلويين على هيئة ورقة نباتية مكونة من ثلاثة فصوص، تتجه رءوسها إلى داخل شكل القلب وتأخذ نقطة الالتقاء السفلية شكل مروحة نخيلية، ولكنها خارج شكل القلب، أما أداة الطرق فدائرية الشكل على دورين، السفلي أوسع قطرا.

مطرقة رقم (٥)

معدنها: برونز ونحاس.

أبعادها: طول القاعدة ٨ سم، وارتفاع أداة الطرق ٨ سم، أما الموضع الذي يطرق عليه فيبلغ قطره ٤ سم، وارتفاعه ٦ سم.

لوحة: ٥.

شكل: ٣/ ب.

مكانها: بأسفل الحشوتين العلويتين بكل من مصراعي باب المدخل الرئيس لمنزل محمد حسن مؤمنة بشعب علي.

تاريخها: أوائل القرن الرابع عشر الهجري.

طريقة الصناعة: السبك، والحفر، التفريغ (التخريم).

الوصف: **صممت قاعدة هذه المطرقة على شكل كمثري مضلع، وأداة الطرق على شكل قلب، على النحو الذي صممت فيه أداة الطرق بالمطرقة السابقة، أما أداة الطرق فتأخذ شكلا دائريا مضلعا على هيئة قبة.**

مطرقة رقم (٦)

معدنها: برونز، ونحاس.

أبعادها: قطر القاعدة ٨ سم، وارتفاعها ٦ سم، وطول أداة الطرق ١٠ سم، وأقصى عرض ٥ سم، أما الموضع الذي يطرق عليه فيبلغ قطره ٢ سم، وارتفاعه ٦ سم.

لوحة: ٦.

شكل: ٤/أ.

مكانها: تتوزع مطارق الباب الأربع بكل من المنطقة العلوية من خوختي الباب، وكذلك بأسفل المنطقة العلوية بكل من مصراعي باب منزل عباس قطان بحي الشامية.

تاريخها: ١٣٢٠هـ.

طريقة الصناعة: السبك، الحفر، الطرق، التفريغ (التخريم).

الوصف: صممت قاعدة هذه المطرقة على شكل غطاء قدر مسنن الحواف، أما أداة الطرق فتأخذ شكلا ورديا مفرغا بداخله نجمة سداسية الزوايا مفرغة أيضا، وتمتد الأداة إلى أسفل على شكل مروحة نخيلية، أما الموضوع الذي يطرق عليه فهو دائري الشكل، على هيئة قبة صغيرة.

مطرقة رقم (٧)

معدنها: برونز ونحاس.

أبعادها: قطر القاعدة ٩ سم، وارتفاعها ٦ سم، وأداة الطرق طولها ١١ سم، وأقصى عرض ٥ سم أما الأداة التي يطرق عليها فيبلغ قطرها ٥ سم، وارتفاعها ٦ سم.

لوحة: ٧.

شكل: ٤/ب.

مكانها : بالمنطقة السفلية من الحشوة العلوية بكل من مصراعي باب المدخل الرئيس لمنزل سليمان عبد الرحمن مؤمنة بالقشاشية .

تاريخها : النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري .

طريقة الصناعة : الطرق ، السبك ، التفريغ (التخريم) .

الوصف : صممت قاعدة هذه المطرقة ، وكذلك الأداة التي يطرق عليها على هيئة قبة متدرجة ، أما أداة الطرق فتماثل نظيراتها في المطرقة السابقة ، ولكن السنين الخارجي أكثر وضوحا ، كما أن أسفلها ينتهي بشكل مروحة نخيلية ثلاثية الفصوص .

مطرقة رقم (٨)

معدنها : نحاس .

أبعادها : قطر القاعدة ٦ سم ، وارتفاعها ٩ سم ، وطول أداة الطرق ٨ سم ، وأقصى عرض ٤ سم ، أما الأداة التي يطرق عليها فيبلغ قطرها ٢ سم ، وارتفاعها ٨ سم .

لوحة : ٨

شكل : ٤/ جـ.

مكانها : بمنتصف المنطقة العلوية بكل من مصراعي باب المدخل الرئيس بمنزل وقف باناعمة .

تاريخها : النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري .

طريقة الصناعة : الطرق، السبك، الحز[٢٥].

الوصف : تأخذ قاعدة هذه المطرقة شكلا دائريا متدرجا على هيئة قبة حوافها متعرجة، أما أداة الطرق فقد صممت على هيئة وردة تقريبا بداخلها نجمة سداسية الزوايا، وتمتد أسفل الشكل الوردي إلى أسفل على شكل مروحة نخيلية، أما الموضع الذي يطرق عليه فهو شكل دائري متعرج.

مطرقة رقم (٩)

معدنها : نحاس.

أبعادها : قطر القاعدة ٦ سم، وارتفاعها ٨ سم، وأداة الطرق يبلغ ارتفاعها ١٦,٣ سم وعرضها ٩ سم، أما الأداة التي يطرق عليها فيبلغ قطرها ٤ سم، وارتفاعها ٣,٥ سم.

لوحة: ٩.

شكل: ٤/د.

مكانها: بمنتصف الحافة العلوية لكل من خوختي باب المدخل الرئيس بمنزل إسماعيل عبد القادر إسماعيل بشعب علي.

تاريخها : النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري.

طريقة الصناعة: السبك، الطرق، التفريغ (التخريم).

الوصف: تماثل هذه المطرقة من حيث الشكل العام سابقاتها الثلاث، حيث تأخذ قاعدتها شكلا دائريا متدرجا يبرز من منتصف سطحه شكل كروي ثبتت فيه أداة الطرق المشكلة على هيئة وردة بداخلها نجمة سداسية الزوايا تنتهي هذه

الأداة من أسفلها بامتداد رأسه على شكل مروحة نخيلية، أما الأداة التي يطرق عليها فتماثل القاعدة، ولكنها أصغر حجما منها.

مطرقة رقم (١٠)

معدنها: برونز، ونحاس.

أبعادها: قطر القاعدة ٧ سم، وارتفاعها ٥ سم، وطول أداة الطرق ٨ سم، وأقصى عرض ٤,٥٠ سم، أما الأداة التي يطرق عليها فيبلغ قطرها ٢,٥٠ سم وارتفاعها ٥ سم.

لوحة: ١٠.

شكل: ٥/أ.

مكانها: بمنتصف المنطقة العلوية بكل من مصراعي باب المدخل الرئيس لمنزل وقف سليمان عبد الرحمن مؤمنة بالقشاشية.

تاريخها: النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري.

طريقة الصناعة: السبك، الطرق، التفريغ (التخريم)، الطلاء.

الوصف: صممت قاعدة هذه المطرقة، وكذلك الأداة التي يطرق عليها على شكل قبة، أما أداة الطرق فتأخذ شكل ورقة نباتية مفلطحة تنتهي من أسفلها بمروحة نخيلية تتألف من ثلاثة فصوص.

مطرقة رقم (١١)

معدنها: برونز ونحاس.

أبعادها: قطر القاعدة ٦ سم وارتفاعها ٦ سم، وطول أداة الطرق ١٩ سم وعرضها ١٢ سم، أما الأداة التي يطرق عليها فيبلغ قطرها ٤ سم وارتفاعها ٦ سم.

لوحة: ١١.

شكل: ٥/ب.

مكانها: محفوظة في مجموعة خاصة بمكة المكرمة.

تاريخها: النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري.

طريقة الصناعة: السبك، الطرق، التفريغ (التخريم)، الطلاء.

الوصف: تماثل هذه المطرقة من حيث التصميم أداة الطرق نظيرتها في المطرقة رقم (٨) وبالنسبة للقاعدة فتأخذ شكلا دائريا مسننة حوافُّه، أما الأداة التي يطرق عليها فهي دائرية الشكل أيضا، ولكنها منبعجة من أعلاها، على شكل كروي.

مطرقة رقم (١٢)

معدنها: برونز ونحاس.

أبعادها: قطر القاعدة ٥ سم وارتفاعها ٥ سم، وطول أداة الطرق ١٩ سم، وأقصى عرض ٩ سم، أما الأداة التي يطرق عليها فيبلغ قطرها ٤ سم وارتفاعها ٥ سم.

لوحة: ١٢ .

شكل٦/أ.

مكانها: بالمنطقة العلوية من خوختي باب منزل سليمان عبد الرحمن مؤمنة بالقشاشية .

تاريخها: النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري .

طريقة الصناعة: السبك، الطرق، التفريغ (التخريم)، الطلاء .

الوصف: تماثل هذه المطرقة سابقتها، ولكن أداة الطرق على شكل حلقات، وتمتد باستطالة إلى أسفل، لتنتهي بشكل مروحة نخيلية .

مطرقة رقم (١٣)

معدنها: برونز.

أبعادها: قطر القاعدة ٦ سم، وارتفاعها ٨ سم، وطول أداة الطرق ١٩ سم وعرضها ٢ سم، أما الأداة التي يطرق عليها فيبلغ قطرها ٥ سم وارتفاعها ٧ سم .

لوحة: ١١ .

شكل: ٦/ ب .

مكانها: محفوظة في مجموعة خاصة بمكة المكرمة .

تاريخها: النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري .

طريقة الصناعة: السبك، الطرق، الطلاء .

الوصف: تأخـذ قاعدة هذه المطـرقة شكلا دائريا متدرجـا، ثبتت بمنتصفه أداة الطرق المشكلة على هيئة حلقات، وتمتد باستطالة لتنتهي بشكل نباتي ثلاثي الفصوص، على النحـو المشاهد في المطـرقة رقم (٩) أما الأداة التي يطـرق عليها فهي دائرية الشكل أيضا.

مطرقة رقم (١٤)

معدنها: برونز ونحاس.

أبعادهـا: قطر القاعـدة ٦ سم وارتفاعها ٩ سم، وطـول أداة الطرق ١٥ سم وعرضهـا ٩ سم، أما الأداة التي يطـرق عليهـا فيبلـغ قطرها ٧ سم، وارتفاعهـا ٨ سم.

لوحة: ١٤.

شكل: ٦/ جـ.

مكانها: محفوظة في مجموعة خاصة بمكة المكرمة.

تاريخها: النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري.

طريقة الصناعة: السبك، الطرق، الطلاء.

الوصف: شكلت قاعدة هذه المطرقـة على هيئة دائرية متدرجة، آخذة شكلا مخروطيا من منتصفها ثم كـرويا منبعجا مسطحه متدرج تـدرجا يسيرا، ومنتصفه مسطحة على هيئة قبة، أما أداة الطرق فتثبت أسفل الشكل المنبعج مما يلي سطح القاعدة، وقد شكلت هذه الأداة على هيئة حلقات متصلة غير منتظمة الحواف، ويأخذ رأسهـا شكل مروحة نخيليـة تقريبـا أما موضع الضرب فيماثل القـاعدة، ولكنه أصغر منها.

مطرقة رقم (١٥)

معدنها: نحاس.

أبعادها: طول المطرقة ٨ سم، وعرضها ٥ سم.

لوحة رقم: ١٥.

شكل رقم: ٧/ أ.

مكانها: بأعلى خوختي باب المدخل الرئيس لمنزل أحمد يماني بحارة الباب.

تاريخها: النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري.

طريقة الصناعة: السبك، التفريغ (التخريم).

الوصف: تختلف قاعدة هذه المطرقة، وكذلك أداة الطرق عن نظيرتيهما بمطارق الأبواب في مكة المكرمة حيث صممت القاعدة على هيئة نصف دائرة مشعة عن طريق تسنين حوافها الخارجية، أما أداة الطرق فتأتي على شكل حلقة بيضية الشكل، أفقية الوضع.

مطرقة رقم (١٦)

معدنها: نحاس.

أبعادها: طول المطرقة ١٠ سم، وعرضها ٥ سم.

لوحة رقم: ١٦.

شكل رقم: ٧/ ب.

مكانها: بالمنطقة السفلية بمصراعي البـاب مما يلي القائم الذي يربط بينهما في منزل عبد الرحمن الزواوي بحارة الباب.

تاريخها: النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري.

طريقة الصناعة: السبك، التفريغ (التخريم).

الوصف: تماثل هذه المطرقة سابقتها، ولكن القاعدة صممت على هيئة ثلاثة أرباع الدائرة، مع تسنين حوافها، كسابقتها.

القسم الثاني

(التصميم الفني لمطارق الأبواب)

تدور دراستنـا في هذا القسم حول ثلاثـة محاور رئيسة، هي: التصميم الفني لمطارق الأبـواب بمكة المكرمـة في أواخر العصر العثماني، وصلتـه بتصميم الباب المثبتـة فيه، وعـدد المطارق بـالباب الـواحد وعـلاقته بحجم البـاب، وفيما يأتي عرض تحليلي مفصل لكل محور من هذه المحاور.

أولاً: التصميم الفني للمطرقة:

تتكون المطرقة من قاعدة، وأداة للطـرق، وأداة أخرى يطرق عليها؛ فالقاعدة تثبت في الأعلى، بحيث تتدلى من على سطحها أداة الطـرق، أما الأداة التي يطرق عليهـا فتثبت تحت القـاعـدة في مـوضع يقع مبـاشرة تحت رأس أداة الطـرق من أسفل.

وقد لـوحظ وجود تباين بين هذه الأجـزاء الثلاثة المكـونة للمطرقة الـواحدة، ولذلك سنتحدث عن تصميم كل جزء على حدة في جميع المطارق التي شملناها بالـدراسة في هذا البحث مع تأصيلـه ومقارنته بما يماثلـه في المطارق الإسلاميـة ما أمكن.

(١) القاعدة: وردت قاعدات مطارق الأبـواب بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني على خمسة أشكـال (اللوحات ١ ــ ١٦ الأشكال ١ ــ ٧) الأول على هيئة قبة (اللـوحات ١، ٢، ٦ ــ ١٤ الأشكال ١ ــ ٦) ولدينـا من هذا الشكـل عدة نماذج: النمـوذج الأول ـ وهـو أقدمهـا ـ يـلاحظ فيه بـروز القاعـدة عن سطح الباب بحوالي سنتيمترين، ثم ينبعج نصفها العلوي إلى الخارج مكونا شكلاً على هيئة قبـة صغيرة متدرجـة تدرجًـا طفيفًا، بحيث يتوسـط سطحها مصبع دائري يخترق القاعدة من منتصفها، ثم يخترق الباب بغرض تثبيت القاعدة، كما تُدْخَل في رأس هذا المصبع أداة الطرق (لوحة ١ شكل ١/ أ).

والنموذج الثاني يـلاحظ فيه تشكيل القاعدة على شكل قبـة تمتد من أسفل مع تعريج حوافها، ويتوسط سطحها حلقة عريضة تُدْخَل فيها أداة الطرق، (لوحة ٣ شكل ١/ ب).

والنموذج الثـالث يماثل سـابقه من حيث امتـداد حواف القاعـدة على سطح الباب، وتعرج أطـرافها، ولكن هذا النموذج يختلف عن النمـوذج الثاني في كون القبة متدرجة تدرجا واضحا (لوحة ٦ شكل ٤/ أ).

والنموذج الرابع يلاحظ فيه عمق القبة واتسـاع قطرها، وتعدد تدرجاتها، وقد ثبت على سطحها مصبع دائري تُـدْخَل فيه أداة الطـرق، ومن أمثلة ذلك قـاعدة مطرقـة باب المدخل الرئيس بمنـزل سليمان عبد الـرحمن مؤمنة (لـوحة ٧، شكل ٤/ ب).

وفيما يخص النموذج الخامس يلاحظ صغر حجم القاعدة المشكلة على هيئة قبة غير متدرجة التي ثبت على سطحها مصبع مستطيل تدخل فيه أداة الطرق، كما يشاهد في قاعدة مطرقة باب المدخل الجنوبي بمنزل سليمان عبد الرحمن مؤمنة (لوحة ١٢، شكل ٦/ ب).

والنموذج السادس شكلت قاعدته على هيئة قبة ضحلة تشبه إلى حد ما غطاء القدر أو الطبق، ويمتد سطحها إلى أعلى مشكلا في نهايته شكلا كرويا تثبت فيه أداة الطرق، ومن أمثلة هذا النموذج قاعدة مطرقة باب المدخل الرئيس بمنزل إسماعيل عبد القادر إسماعيل (لوحة ٩ شكل ٤/ جـ).

وفيما يتعلق بالنموذج السابع فيماثل سابقه، ولكن القبة أكثر اتساعا، والشكل الكروي أكبر حجما، كما يشاهد في مطرقة باب المدخل الرئيس بمنزل سليمان عبد الرحمن مؤمنة (لوحة ١٠ شكل ٥/ أ).

والنموذج الثامن يماثل النموذج السابق، ولكن يلاحظ بروز حواف الشكل الكروي الذي يتوسط سطح القاعدة، ومن أمثلة ذلك قاعدة مطرقة باب منزل وقف باناعمة (لوحة ٨، شكل ٤/ د).

أما النموذج التاسع فقد شكلت قاعدته على هيئة قبة، ولكن حوافها من أسفل ممتدة على سطح المنطقة المحيطة بها بالباب، كما أن هذه الحواف ذات شكل مسنن (لوحة ١١ شكل ٥/ ب).

والنموذج العاشر شكلت قاعدته على هيئة قبة ضحلة تمتد حوافها على سطح الباب مع تسنينها، ويتوسط سطحها مصبع مستطيل الشكل ومتعرج أيضا، ومن أمثلة ذلك مطرقة باب محفوظ في مجموعة خاصة بمكة المكرمة (لوحة ١٤، شكل ٦/ ب).

والنمـوذج الحادي عشر شكلت قاعـدته على هيئـة قبـة ضحلة، ثم تمتـد من متصفها لتنتهـي بشكل كروي متدرج ينتهـي رأسه بشكل قبة صغيرة، وتُـدْخَل أداة الطـرق في منطقة الامتـداد بين القبـة السفلى والشكل الكـروي (لوحـة ١٣، شكل ٦/ ب).

أما النموذج الثاني عشر فشكلت قاعدته على هيئة قبة ضحلة ولكنها واسعة، وحوافهـا منبعجة، وكذلك من متصفهـا، وتدور بكامل المساحـة الموجودة بين الحواف والمتصف عـدة انبعـاجات على شكل قبـاب صغيرة، ومن أمثلـة ذلك مطرقتا باب المدخل الرئيس برباط حيدر آباد (لوحة ٣، شكل ٢).

وبالنسبة للشكل الثـاني من أشكال قاعدات مطارق الأبواب بمكـة المكرمة في أواخر العصر العثماني فقد ورد على شكل بيضي مضلع رأسي الوضع، كما يلاحظ في باب المدخل الرئيس لمسجد الشيخ رحمة الله (لوحة ٤، شكل ٣/ أ).

والشكل الثـالث نفذ على هيئة كمثـرى مضلعة، في وضع رأسي، ومـن أمثلة ذلك قاعـدتا مطرقـة باب المدخل الـرئيس لمنزل محمد حسن مـؤمنة بشعب علي (لوحة ٥، شكل ٣/ ب).

وفيما يتعلق بـالشكل الرابع مـن أشكال قـاعدات مطـارق الأبـواب موضـوع الـدراسة فقـد صممت القـاعدة على شكـل غطاء دائري قليل العمق في وسطـه انبعـاج مشكـلا دائرة صغيرة يتـوسطها المصبع الـذي تـدخل عن طـريقـه أداة الطـرق، أمـا حوافهـا فيتكـرر بها انبعـاجـات متتابعـة على شكل قبـاب صغيرة متتـابعة، ومن أمثلـة ذلك باب المدخل الـرئيس لربـاط حيدر آبـاد (لوحـة ٣، شكـل ٢).

أما فيما يخص الشكل الخامس من أشكـال قاعدات المطارق، فـورد على هيئة

نخلة من دون جذع، كما يـلاحظ في مطرقتي بابي منزل كـل من يماني (لوحة ١٥ شكل ٧/ أ)، ومنزل الزواوي (لوحة ١٦، شكل ٧/ ب).

(٢) أداة الطرق: وردت أداة الطرق بمطارق الأبواب في مكة المكرمة في أواخر العصر العثماني على سبعة أشكال، الشكل الأول عبارة عن حلقة دائرية، ولدينا من هـذا الشكل نمـوذجان أحـدهما حلقتـه نحيفة، وذات قطـر متسع، كما في مطـرقتي بـاب المدخل الـرئيس بالمبنـى الثالث في دار الهنـاء (لـوحـة ١، شكل ١/ أ).

والآخـر تبدو حلقتـه أكثـر سمكا، وأقل قطـرا من سـابقـه، كما يشاهـد في مطرقتي باب المدخل الرئيس بمنزل آل القرع (لوحة ٢، شكل ١/ ب).

ويغلب على الظن أن هـذا الشكل تطور عن المقـابض الدائريـة التي يمسك بها عنـد غلق الباب أو فتحـه، وقد عـرف هذا الشكل في الجزيـرة العربيـة قبل الإسلام، ومن أمثلة ذلك مقبضان برونزيان عثر عليهما في حفائر الفاو[٢٦].

أمـا في العصر الإسلامي فليس لـدينا أمثلـة مبكـرة يمكن من خلالها تحديـد تاريخ ظهـور هذا الشكل من أشكـال مطارق الأبواب، ولكن من أقـدم الأمثلة على ذلك مطرقة بـاب جامع علاء الدين الـذي بني سنة ١١٧٨م، المحفوظ في المتحف الأوتنغرافي (Etnogrefi Museum) بمدينة أنقرة[٢٧].

والشكل الثـاني من أشكال أداة الطـرق بمطـارق الأبواب في مكـة المكرمـة في أواخـر العصر العثماني صمم على شكـل حلقـة بيضيـة، كما يشـاهـد ذلك في مطـرقتي باب المدخل الـرئيس بـالجدار الشرقي في منـزل أحمد زكي يماني (لوحـة ١٥، شكل ٧/ أ)، ومطرقتي باب المدخل الـرئيس بالجدار الشرقي في منزل عبد الـرحمن الزواوي (لـوحـة ١٦ شكل ٧/ ب)، ويـلاحظ في هـذه المطارق وجـود

انبعاج على شكل مستطيل في منتصف التماس العلوي، بينما تأخذ في منتصف التماس السفلي شكلا بيضيا.

وفيما يخص الشكل الثالث من أشكال أداة الطرق فقد صمم على هيئة دائرية مخرمة ومسننة، تكونت نتيجة لتكرار حرف (Y) في الخط الإفرنجي، بحيث تتجه رءوسه إلى الخارج، وقد ظهر هذا الشكل في مطرقتي باب المدخل الرئيس بالجدار الغربي في رباط حيدر آباد (لوحة ٣ شكل ٢).

وبالنسبة للشكل الرابع فقد ورد على شكل قلب ينتهي امتداده السفلي بشكل نباتي على هيئة مروحة نخيلية، كما ينتهي امتداده العلوي من الداخل بمروحة نخيلية أيضا، ومن أمثلة ذلك مطرقتا باب المدخل الرئيس لمسجد الشيخ رحمة الله (لوحة ٤، شكل ٣/ أ) ومطرقتا باب منزل محمد حسن مؤمنة (لوحة ٥، شكل ٣/ ب).

والشكل الخامس ورد على هيئة بيضية الشكل، رأسية الوضع، جانباها الأيمن والأيسر مسننان، وينتهي امتدادها السفلي بشكل مروحة نخيلية، أما داخل هذا الشكل فقد نفذت نجمة سداسية الزوايا، ويعد هذا الشكل من أكثر الأشكال انتشارا بمطارق الأبواب بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني (اللوحات ٤ ـ ٩، الأشكال ٣ ـ ٤).

وقد شاع استخدام هذا الشكل من أشكال أداة الطرق في العصر المملوكي، ومن أمثلة ذلك مطرقتان محفوظتان في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة يعود تاريخهما للقرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)(٢٨).

وفيما يتعلق بالشكل السادس فيشبه الورقة النباتية المنتهى رأسها بشكل مروحة نخيلية صغيرة، ومن أمثلة ذلك مطرقتا باب منزل سليمان عبد الرحمن

مؤمنة (لوحة ١٠ ، شكل ٥/ أ)، ومطرقتا الباب المحفوظ في مجموعة خاصة بمكة المكرمة (لوحة ١١ ، شكل ٥/ ب).

أما الشكل السابع فهو عبارة عن حلقات تم ترتيبها في صفين بعضها فوق بعض، وتلتقي عند رأس الأداة بشكل مروحة نخيلية، كما يشاهد في مطارق بابي منزلي سليمان عبد الرحمن مؤمنة (اللوحتان ١٢ ، ١٣ شكل ٦/ أ، جـ) ومطرقتي الباب المحفوظ في مجموعة خاصة بمكة المكرمة (لوحة ١٤ ، شكل ٦/ ب).

(٣) الأداة التي يطرق عليها: وردت الأداة التي يطرق عليها بمطارق الأبواب في مكة المكرمة في أواخر العصر العثماني على أربعة أشكال : الشكل الأول عبارة عن مصبع مثبت في الباب تحت رأس أداة الطرق، وقد فُلِجَ منتصف سطحه أفقيا على هيئة أخدود تقع بداخله الحافة السفلية لأداة الطَرق، كما يشاهد في مطرقتي باب المدخل الرئيس بالمبنى الثالث في دار الهناء (لوحة ١ ، شكل ١/ أ) والشكل الثاني على هيئة ورقة نباتية ذات فص واحد ينتهي رأسها بعنقودين ينطلق من بينهما شكل مماثل صغير الحجم، ومن أمثلة ذلك مطرقتا باب المدخل الرئيس لرباط حيدر آباد (لوحة ٣ شكل ٢).

والشكل الثالث على هيئة مصبع ذي قاعدة منبعجة، وسطحها دائري الشكل، كما يلاحظ في مطرقتي باب المدخل الرئيس لمسجد الشيخ رحمة الله (لوحة ٤ شكل ٣/ أ)، ومطرقتي باب وقف باناعمة (لوحة ٨ شكل ٤/ د)، ومطرقتي باب منزل إسماعيل عبد القادر إسماعيل (لوحة ٩ ، شكل ٤/ جـ).

والشكل الرابع وردت فيه الأداة التي يطرق عليها على هيئة قبة، ولدينا من هذا الشكل عدة نماذج، الأول على شكل قبة مضلعة، كما في مطرقتي باب منزل

محمد حسن مؤمنـة (لوحة ٥، شكل ٣/ ب)، والثاني على هيئة قبـة متدرجة في العمق ومن أمثلة ذلك مطـرقتا باب منـزل عباس قطان (لـوحة ٦، شكل ٤/ أ) ومطـرقتا بـاب منزل سليهان عبـد الرحمن مـؤمنة (لـوحة ١٣، شكل ٦/ جـ)، والثـالث على شكل قبة غير متـدرجة العمق، كما في مطـارق بابي منـزلي سليهان عبد الرحمن مؤمنة (اللوحتان)١، ١٢، الشكلان ٥/ أ، ٦/ أ.

ثانيًا: موضع المطرقة وصلته بتصميم الباب:

كان لتصميم البـاب أثر واضح في الموضع الـذي ثبتت فيه المطرقـة ففي باب المدخل الـرئيس لـدار الهنـا نجد أن الصـانع ثبت المطـرقـة في منتصف الحشـوة العلوية بخـوخة كل مصراع، كما يستبعد تثبيت مطرقة علـوية بمنتصف المنطقة العلوية بمصراعي الباب حيـث توجد مساحة دائرية غير مزخـرفة تماثل موضع المطرقة بالخوخة اليسرى التي نزعت من الباب (لوحة ١، شكل ١/ أ).

أما في منزل آل القرع فقد تم تثبيت المطرقة بمنتصف الحشوة الثانية من أعلى، وذلك بكل من خوختي مصراع الباب (لوحة ٢، شكل ١/ ب).

وفي باب المدخل الرئيس لرباط حيدر آبـاد نجد أن موضع المطرقة يختلف عن سابقيـه، حيث ثبتت بمنتصف الجانب الملاصق للقائم الـذي يربط المصراعين بالمنطقة العلويـة، ويرجع هذا الأمر لوجود صرة بارزة مـزخرفة بمنتصف الحشوة التي تتوسط المنطقة المشار إليها آنفا، ممـا تعذر معه تثبيت المطرقة في هذا الموضع (لوحة ٣، شكل ٢).

وفي باب المدخل الرئيس لمسجد الشيخ رحمة الله ثبتت المطرقة في أعلى الجانب الملاصق للقـائم الـذي يـربط المصراعين، وذلك بـالمنطقـة الـوسطى بكل من مصراعي الباب (لوحة ٤، شكل ٣/ أ).

وفي بـاب منزل محمـد حسن مؤمنـة ثبتت المطرقـة بمنتصف الجزء السفلي من المنطقة العلوية بكل من مصراعي الباب (لوحة ٥، شكل ٣/ ب).

وبالنسبة لمنـزل عباس قطان فقد تم تثبيت المطـرقة بمنتصف الجانب العلوي بالحشوة العلـوية بكل من خوختي البـاب، أما المطرقة العلويـة فثبتت بالجانب السفلي من المنطقة العلوية بكل من مصراعي الباب (لوحة ٦، شكل ٤/ أ).

وفي باب الجدار الجنوبي بمنـزل سليمان عبد الرحمن مؤمنـة ثبتت بالباب أربع مطـارق أيضا، اثنتـان منهما كبيرتـان ثبتتا بمنتصـف الحشوة العلـويـة بالمنطقـة العلـوية بكل من مصراعي البـاب (لـوحة ١٠، شكل ٥/ أ)، والصغيرتـان تم تثبيتهما بمنتصف الحشوة العلـوية بكل من خـوختي الباب (لـوحة ١٢، شكل ٦/ أ).

وفي بـاب المدخل الرئيس لمنـزل سليمان عبـد الرحمن مـؤمنـة المجاور للمنـزل السـابق ثبتت المطرقـة بـالجانب السفلي من المنطقـة العلويـة بكل من مصراعي الباب (لوحة ١٣، شكل ٦/ جـ).

وفي بـاب منزل بـانـاعمة ثبتت المطـرقـة بمنتصف المنطقـة العلويـة بكل من مصراعي الباب (لـوحة ٨، شكل ٤/ د)، وفي بـاب منزل إسماعيل عبـد القادر إسماعيل ثبتت المطـرقـة بمنتصف الجانب العلـوي بالحشـوة العلـويـة بكل من خوختي الباب (لـوحة ٩، شكل ٤/ جـ)، كما ثبتت المطرقـة في باب منزل يماني في الموضع نفسه (لوحة ١٥، شكل ٧/ أ).

أما في باب منـزل عبد الرحمن الزواوي فتم تثبيت المطرقـة في الطرف الأيسر مما يقابل القائم الـذي يربط الحشوتين العلوية والـوسطى بكل من مصراعي الباب (لوحة ١٦، شكل ٧/ ب).

ثالثًا : عدد المطارق وعلاقته بحجم الباب :

أثَّر حجم الباب في تعدد المطارق به، حيث يلاحظ في معظم الأبواب الكبيرة وجود أربع مطارق بكل باب، ثنتان بكل مصراع، واحدة بكل من خوختي الباب، والأخريان بالمنطقة العلوية بكل من المصراعين (اللوحات ١، ٦، ١٠، ١٤ الأشكال ١/ أ، ٤/ أ، ٥، ٦/ أ ـ ب).

ويرجع هذا الأمر للرغبة في إحداث التوازن الجمالي بالباب، فضلا عن أنه ربما وضع في الاعتبار مقدار طول الطارق، إذ لو اكتفي بمطرقة واحدة في المنطقة العلوية بكل من مصراعي الباب لما استطاع طارق قصير القامة أن يطولها، ولو اقتصر الصانع على وضع المطرقة بالخوخة لاضطر الطارق الفارع القامة أن ينحني إلى أسفل.

أما الأبواب الصغيرة فقد اكتفى الصانع بتثبيت مطرقة واحدة بكل من مصراعي الباب، وذلك في أسفل المنطقة العلوية منه، كما في باب منزل آل القرع (لوحة ٢، شكل ١/ ب)، ورباط حيدر آباد (لوحة ٣، شكل ٢) ومسجد الشيخ رحمة الله (لوحة ٤ شكل ٣/ أ)، ومنزل محمد حسن مؤمنة (لوحة ٥ شكل ٣/ ب)، ومنزل باناعمة (لوحة ٨، شكل ٤/ د)، ومنزل عباس قطان (لوحة ٦، شكل ٤/ أ)، ومنزل إسماعيل عبد القادر إسماعيل (لوحة ٩، شكل ٤/ جـ)، ومنزل سليمان عبد الرحمن مؤمنة (لوحة ٧ شكل ٤/ ب)، ومنزل أحمد زكي يماني (لوحة ١٥، شكل ٧/ أ)، ومنزل الزواوي (لوحة ١٦، شكل ٧/ ب).

الخاتمة : طرز مطارق الأبواب بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني :

من خلال دراستنا لمطارق الأبواب بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني تبين

لنا صناعة أغلبها من النحاس، ثم البرونز، واستخدمت في صناعتها طرق وأساليب صناعية مختلفة مثل: الطرق والسبك، والتفريغ (التخريم)، والحفر والريبوسي (الدفع)، والطلاء، أما التصميم الفني للمطرقة فقد أمكننا تصنيفه إلى سبعة طرز رئيسة أمكن التمييز بينها من خلال شكل أداة الطرق، وهذه الطرز على النحو التالي:

• الطراز الأول •

صممت قاعدة هذا الطراز على هيئة قبة، أما أداة الطرق فقد شكلت على هيئة حلقة دائرية، وقد استخدم هذا الطراز بمطرقتي باب المدخل الرئيس بكل من المبنى الثالث بدار الهناء المؤرخ عام ١٢٣٢هـ/ ١٨١٦م (لوحة ١ شكل ١/ أ)، ومنزل آل القرع المؤرخ عام ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٤م (لوحة ٢، شكل ١/ ب)، ومن المرجح أن هذا الطراز يمتد لفترة مبكرة قبل ذلك.

• الطراز الثاني •

يمتاز هذا الطراز بقاعدة دائرية، وأداة الطرق شكلت على هيئة دائرية متعرجة تكونت من تكرار شكل يشبه حرف (Y) في الخط الإفرنجي، أما موضع الطرق فيأخذ شكل ورقة نباتية ينتهي رأسها بعنقودين، ينطلق من بينهما ورقة نباتية صغيرة الحجم (لوحة ٣، شكل ٢)، وتبدو في هذا الطراز التأثيرات الهندية، وهذا ليس بمستغرب، لأن الرباط الذي وجد فيه هذا الطراز من المطارق بناه حيدر آباد أحد الأمراء الهنود، وربما بني هذا الرباط على أيدي صناع من ذوي الأصول الهندية كما هو مألوف في بعض العمائر التي شيدها بعض

الهنود، مثل: المدرسة الصولتية (١٢٩٠ ـ ١٢٩١ هـ/ ١٨٧٢ ـ ١٨٧٣م)[٢٩]، ومسجد الشيخ رحمة الله (١٣٠٢ ــ ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٤ ــ ١٨٨٦م) بحارة الباب[٣٠].

● الطراز الثالث ●

ويتميز هذا الطراز بأداة الطرق المشكلة على هيئة قلب ينتهي امتداده السفلي بشكل مروحة نخيلية، وكذلك تجويفه العلوي من الداخل، ولدينا من هذا الطراز نموذجان، أحدهما قاعدته كمثرية الشكل مضلعة، والأداة التي يطرق عليها على شكل قبة مضلعة أيضا (لوحة ٥، شكل ٣/ ب) والنموذج الآخر قاعدته على شكل بيضي، أما الأداة التي يطرق عليها فصممت على شكل مصبع دائري (لوحة ٤، شكل ٣/ أ).

● الطراز الرابع ●

يعد هذا الطراز أكثر الطرز انتشارا بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني، حيث يتميز بتشكيل أداة الطرق على شكل وردي رأسي الوضع، وينتهي امتداده السفلي بشكل نباتي على هيئة مروحة نخيلية (اللوحات ٤ ـ ٩ الشكلان ٣ ـ ٤).

● الطراز الخامس ●

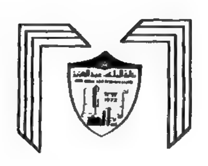
يتميز هذا الطراز بتشكيل أداة الطرق على هيئة ورقة نباتية كبيرة ومسننة الجوانب ومخرمة، بحيث ينتهي امتدادها السفلي بشكل نباتي على هيئة مروحة نخيلية (اللوحات ١٠ ـ ١١ شكل ٥).

● الطراز السادس ●

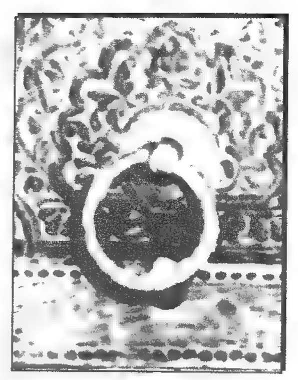
هذا الطراز شكلت أداة الطرق فيـه على هيئة حلقات صغيرة، وكبيرة وينتهي الامتداد السفلي للأداة بشكل مروحة نخيلية (اللوحات ١٢ ـ ١٣، شكل ٦).

● الطراز السابع ●

ويتميـز هذا الطـراز بتشكيل أداة الطرق في المطـرقـة على شكل حلقة بيضيـة الشكل، أفقية الوضع، أما القاعدة فقد شكلت على هيئة نخلة من دون جذع، ويعـد هـذا الطـراز أحـدث طــرز المطـارق بمكـة المكـرمـة في العصر العثماني (اللوحتان ١٥ ـ ١٦، شكل ٧).



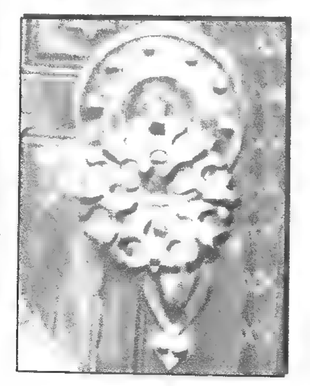
خريطة رقم (١) : مخطط للمنطقة المحيطة بالمسجد الحرام موضح عليه المباني التي توجد بأبوابها مطارق الأبواب التي شملتها الدراسة في هذا البحث وذلك باللون الأسود مع إيضاح إسم صاحب المنزل بجوار موقع المنزل، نقلاً عن : فارسي، خريطة مكة المكرمة.



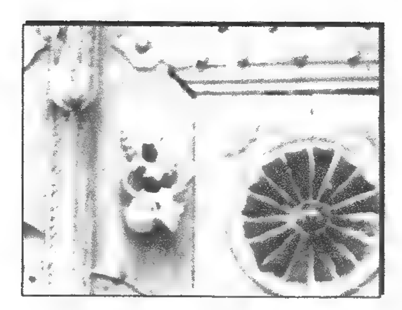
لوحة رقم (١)
مطرقة باب المبنى الثالث بدار الهناء



لوحة رقم (٢)
مطرقة باب منزل آل القرع



لوحة رقم (٣)
مطرقة باب رباط حيدر آباد



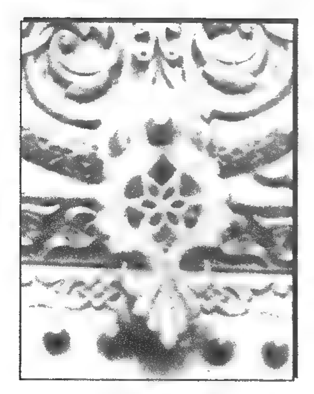
لوحة رقم (٤)

مطرقة باب مسجد الشيخ رحمت الله



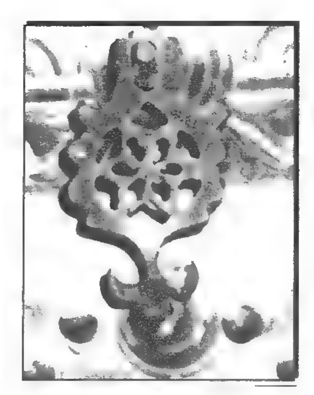
لوحة رقم (٥)

مطرقة باب وقف محمد حسن مؤمنة



لوحة رقم (٦)

مطرقة باب منزل عباس قطان



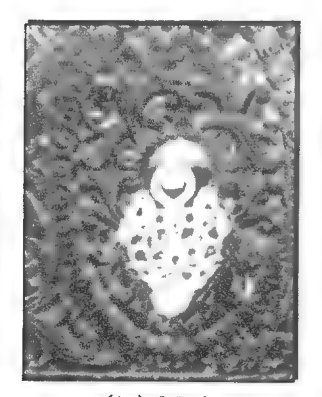
لوحة رقم (٧)
مطرقة باب وقف سليمان عبد الرحمن مؤمنة



لوحة رقم (٨)
مطرقة باب وقف باناعمة



لوحة رقم (٩)
مطرقة باب منزل إسماعيل عبد القادر إسماعيل



لوحة رقم (١٠)
مطرقة باب وقف سليمان عبد الرحمن مؤمنة





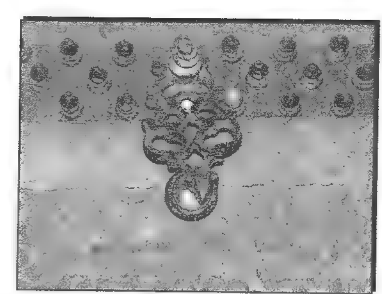

لوحة رقم (١١)
مطرقة باب محفوظة في مجموعة خاصة بمكة



لوحة رقم (١٢)
مطرقة باب وقف سليمان عبد الرحمن مؤمنة

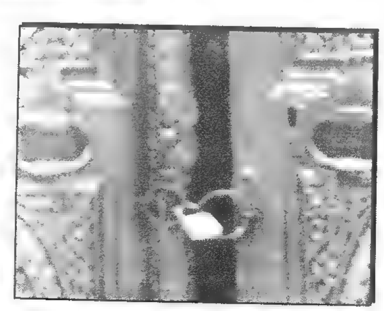


لوحة رقم (١٣)
مطرقة باب منزل وقف سليمان عبد الرحمن مؤمنة

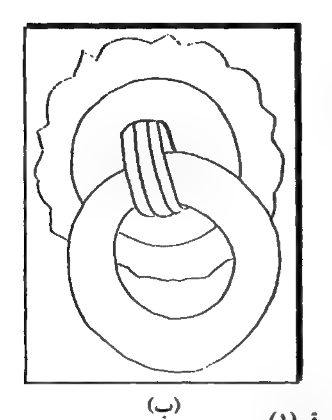


لوحة رقم (١٤)
مطرقة باب محفوظة في مجموعة خاصة بمكة

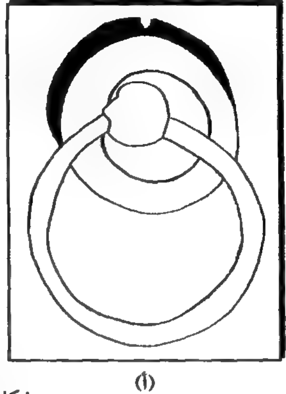
لوحة رقم (١٥)
مطرقة باب منزل يماني



لوحة رقم (١٦)
مطرقة باب منزل عبد الرحمن الزواوي



(ب)



(أ)

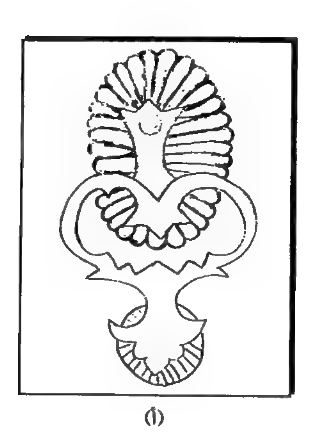
شكل رقم (١)

الطراز الأول لمطارق الأبواب بمكة المكرمة

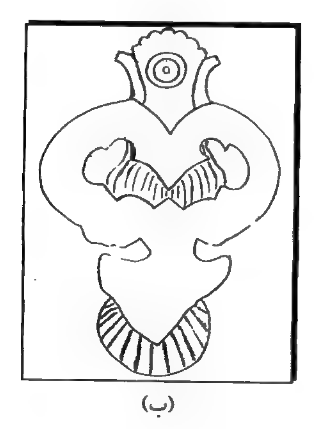


شكل رقم (٢)

الطراز الثاني لمطارق الأبواب بمكة المكرمة



(أ)



(ب)

شكل رقم (٣)

الطراز السادس لمطارق الأبواب بمكة المكرمة

(أ)

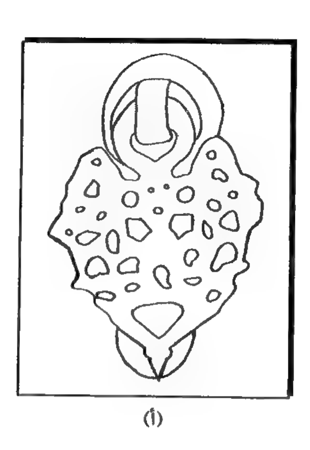
(ب)

(ج)

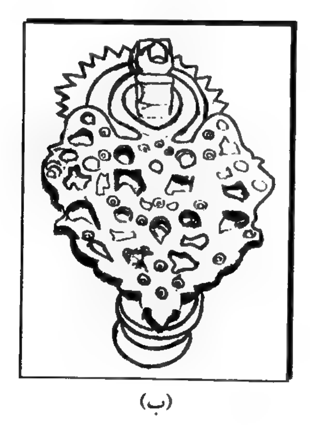
(د)

شكل رقم (٤)

الطراز الثالث لمطارق الأبواب بمكة المكرمة



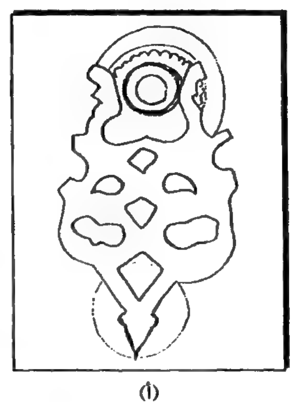
(أ)



(ب)

شكل رقم (٥)

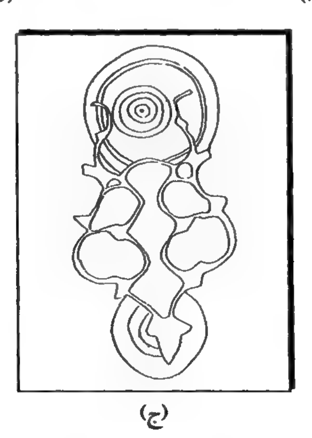
الطراز الرابع لمطارق الأبواب بمكة المكرمة



(أ)



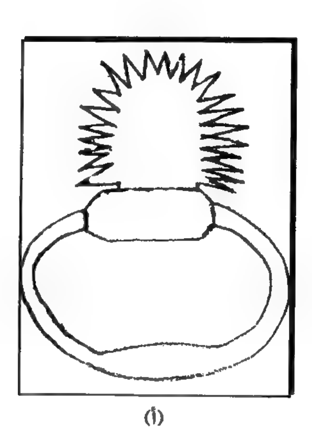
(ب)



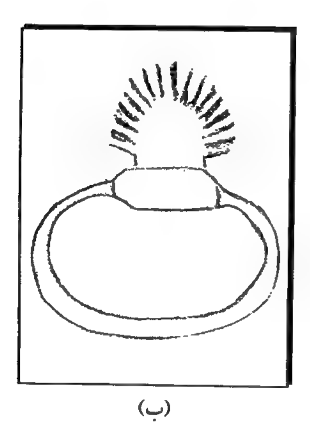
(ج)

شكل رقم (٦)

الطراز الخامس لمطارق الأبواب بمكة المكرمة



(أ)



(ب)

شكل رقم (٧)
الطراز السابع لمطارق الأبواب بمكة المكرمة

الهوامش والتعليقات

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، تحقيق عبد الله على الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، جـ ٥ (القاهرة : دار المعارف، د.ت) ص ٢٦٦٢.

(٢) حسن الباشا، «من التراث الإسلامي مطرقة الباب»، مجلة منبر الإسلام، العدد ١٢، السنة ٢٦، (المحرم ١٣٨٨هـ/ أبريل ١٩٦٨م)، ص ١٦١، وأيضا حسن الباشا وآخرون، القاهرة : تاريخها، فنونها، آثارها. ط ١ (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٧٠م) ص ٦١٢.

(٣) عبد الرحيم غالب، موسوعة العمارة الإسلامية عربي ـ فرنسي ـ إنكليزي، ط ١ (بيروت: جروس برس، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص ١٣٨.

(٤) عبد اللطيف إبراهيم، «دراسات تاريخية وأثرية في وثائق من عصر الغوري»، رسالة دكتوراه، القاهرة: جامعة القاهرة (١٩٥٦م)، المجلد الثاني، تحقيق رقم ٦٥.

(٥) غالب، ص ١٣٨.

(٦) الباشا، مطرقة، ص ١٦١، والباشا وآخرون، القاهرة، ص ٦١٢.

(٧) الباشا، مطرقة، ص ١٦١، والباشا وآخرون، القاهرة، ص ٦١٢.

(٨) الباشا، مطرقة، ص ١٦١، والباشا وآخرون، القاهرة، ص ٦١٢.

(٩) الباشا، مطرقة، ص ١٦٣.

(١٠) الآيات رقم ٢٧ ـ ٢٩ من سورة النور.

(١١) الباشا، مطرقة، ص ١٦٣.

(١٢) آية رقم ٤ من سورة الحجرات.

(١٣) الآيات رقم ١٧ ـ ١٩ من سورة لقمان.

(١٤) ناصر بن علي الحارثي، «أعمال الخشب المعمارية في الحجاز في العصر العثماني : دراسة فنية حضارية»، رسالة ماجستير، مكة المكرمة، جامعة أم القرى (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٦٨.

(١٥) الباشا، مطرقة، ص ١٦٣.

(١٦) آية رقم ١٨٩ من سورة البقرة.

(١٧) الباشا، مطرقة، ص ١٦٣، والباشا وآخرون، القاهرة، ص ٦١٢.

(١٨) أحد أنواع المعادن، ويتكون البرونز من القصدير والنحاس، وذلك بنسبة ١٠٪ قصديرا و٩٠٪ نحاسا، كما كان يضاف إليه رصاص، وأجود أنواعه البرونز الكورنثي الذي كان يصنع في مدينة كورنثا، محمد كمال صدقي، معجم المصطلحات الأثرية، إنجليزي ـ عربي، ط ١ (الرياض: مطابع جامعة الملك سعود، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص ٦٩.

(١٩) من أوائل أنواع المعادن التي اكتشفها الإنسان، ويمكن أن يوجد في الطبيعة مثل: الذهب، كما يمكن استخراجه من خاماته الأولية الموجودة بكثرة في الطبيعة مثل: كربونات (الملاخيت) والأكاسيد والكبريتات، ومن السهل تشكيله على البارد بالطرق، صدقي، ص ١٠١.

(٢٠) طريقة صناعية أساسية يتم تنفيذها بصهر المعدن في بواتق معدة لهذا الغرض وصبه سائلاً في قوالب تماثل فجوتها شكل العمل المعدني المراد صنعه، عبد المنعم المليجي، مجمع البدائع في الفنون والصنائع، الجزء الأول، ط ١، (القاهرة: مطبعة التوفيق، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م) ص ٥٧.

(٢١) طريقة صناعية أساسية يتم تنفيذها بالضرب بالمطرقة على الصفائح المعدنية، وتحويلها إلى أعمال معدنية تستخدم في الأغراض اليومية سواء أكان الضرب على البارد أم الساخن. الباشا وآخرون، ص ٣٧١.

(٢٢) وتنفذ الزخارف وفق هذا الأسلوب برسمها على المواضع المراد زخرفتها بسطح العمل المعدني، ثم يجري الصانع ثقبا في وسط المجال المعدني، بحيث يسمح من خلاله بإدخال أداة الثقب، أما إذا كانت الزخارف المراد تنفيذها من النوع الدقيق فيلزم عمل ثقب في أقرب نقطة، ثم يثبت العمل المراد تفريغه، ويبدأ الصانع العمل محمد أحمد زهران، فنون أشغال المعادن والتحف : سمكرة، تطويع، مينا، الخامات، تلوين، ط ١ (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م)، ص ص ٢١٧، ٢١٨.

(٢٣) كلمة فرنسية (Repussee)، زهران، ص ٢٠٢، والمصطلح العربي المناسب لهذا الأسلوب (دفع)، ناصر بن علي الحارثي «تحف الأواني والأدوات المعدنية في العصر العثماني : دراسة فنية حضارية» رسالة دكتوراه، مكة المكرمة، جامعة أم القرى (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٧٢، حيث إن الزخارف تبرز على السطح المعدني بواسطة الدق الخفيف بواسطة أدوات غير حادة.

Herbert Maryon and other. Metad Work and Ename hing Aparactical Treatise on Gold and Silver Smith.

Wark and their Assied Crafts. Dover Publications ING. New York. p. 113. 1971.

(٢٤) الطلاء أسلوب صناعي وزخرفي في آن واحد، حيث تطلى وفقه الأعمال المعدنية الرخيصة بمادة أثمن، مثل : طلاء النحاس بالذهب أو الفضة. جرجس طنوس عون، الدر المكنون في الصنائع والفنون، ط ١ (بيروت، مطبعة الأمريكان، ١٨٧٣م) ص ٤٨.

(٢٥) وتنفذ الزخارف، وفق هذا الأسلوب بحفرها حفرا غير عميق، وذلك بواسطة آلة خاصة تشبه الزنبة المستعملة في الوقت الحاضر، الباشا وآخرون، ص ٣٧١.

(٢٦) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، قرية الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية، ط ١ (الرياض: جامعة الرياض، د.ت)، الشكلان ٣، ٤.

(٢٧) Seyfi Baskan, Sitkfirat, ortacay Anadolu; Ahsp: Sanat. ilgi. Yil: 19. Sayi. 42 (Mayis, 1985, P. 14.

(٢٨) الباشا، مطرقة، ص ١٦٥، والباشا وآخرون، القاهرة، ص ٦١٤، شكل ١٥٠.

(٢٩) أحمد حجازي السقا، المدرسة الصولتية التي أنشأها الشيخ رحمة الله بن خليل العثماني الكيرواني، الهندي مؤلف كتاب إظهار الحق في مكة المكرمة سنة ١٢٩٢هـ، ط ١ (القاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ص ٣٤.

(٣٠) ناصر بن علي الحارثي، محمد أفضل هروي وأعماله الفنية بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني، العصور، المجلد السادس، الجزء الثاني (يوليو ١٩٩١م/ ذو الحجة ١٤١١هـ)، ص ص ٣٢٢، ٣٢٣، اللوحات ٢ ـ ٩، الشكلان ١، ٢.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر العربية :

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١ هـ)، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، الجزء الخامس (القاهرة: دار المعارف، د.ت)

ثانيًا: المراجع العربية:

(٢) أحمد حجازي السقا، المدرسة الصولتية التي أنشأها الشيخ رحمة الله بن خليل العثماني الكيرواني الهندي مؤلف كتاب إظهار الحق في مكة المكرمة سنة ١٢٩٢هـ، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الأنصار ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م).

(٣) جرجس طنوس عون، الدر المكنون في الصنائع والفنون، الطبعة الأولى (بيروت: مطبعة الأمريكان، ١٨٧٣م).

(٤) حسن الباشا، «من التراث الفني الإسلامي مطرقة الباب»، مجلة منبر الإسلام، العدد ١٢، السنة ٢٦ (المحرم ١٣٨٨ هـ/ أبريل ١٩٦٨م).

(٥) حسن الباشا وآخرون، القاهرة : تاريخها، فنونها، آثارها، الطبعة الأولى (القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٧٠م).

(٦) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، قرية الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (الرياض: جامعة الرياض، د.ت).

(٧) عبد الرحيم غالب، موسوعة العمارة الإسلامية عربي - فرنسي - إنجليزي الطبعة الأولى (بيروت: جرّوس برس، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م).

(٨) عبد اللطيف إبراهيم، «دراسات تاريخية وأثرية في وثائق من عصر الغوري»، الجزء الثاني، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، (١٩٥٦م).

(٩) عبد المنعم المليجي، مجمع البدائع في الفنون والصنائع، الجزء الأول، الطبعة الأولى، (القاهرة: مطبعة التوفيق، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م).

(١٠) محمد أحمد زهران، فنون أشغال المعادن والتحف : سمكرة، تطويع، مينا، لحامات، تلوين. الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م).



(١١) محمد كمال صدقي، معجم المصطلحات الأثرية : إنجليزي، عربي ـ الطبعة الأولى (الرياض: مطابع جامعة الملك سعود، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

(١٢) ناصر بن علي الحارثي، «أعمال الخشب المعمارية في الحجاز في العصر العثماني : دراسة فنية حضارية» رسالة ماجستير، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

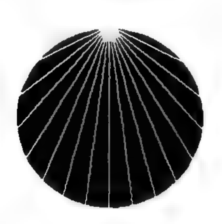
(١٣) ناصر بن علي الحارثي، «تحف الأواني والأدوات المعدنية في العصر العثماني ـ دراسة فنية حضارية» رسالة دكتوراه، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

(١٤) ناصر بن علي الحارثي، محمد أفضل هروي وأعماله الفنية بمكة المكرمة في أواخر العصر العثماني، العصور، المجلد السادس، الجزء الثاني (يوليو ١٩٩١م/ ذو الحجة ١٤١١هـ).

ثالثًا : المراجع الأجنبية :

(١٥) Herbert Maryon and other, Metal Work and Enamelling Apractical Treatise on Gold and Silver Smith. Work and their Allied Crafts, Dover Publications ING, New York, 1971.

(١٦) Seyfi Bas kan, Sitk firat, ortacag Anadolu Ahsp: Sanat, ilgi, Yil, 19; Sayi; 42 (Mayis, 1985).



الأمن البيئي في تراثنا الإسلامي

د. محمد محمود محمدين

• مقدمة •

حَريٌّ بكل باحث مسلم مخلص، أن يُبَصِّرَ بجوانب تفوق الفَكر الإسلامي في مجال تخصصه، لا سيما وأن الفكر الإسلامي مستهدف الآن أكثر من أي وقت مضى منذ بداية القرن الخامس عشر الهجري.

فليكن كل باحث غيوراً على تراث أجداده، حريصاً على إبراز إيجابياته، حتى نستطيع أن نتصدى لهجمات متتالية من غزو فكري بدأ يؤثر ويخدر كثيراً من أبنائنا، ويأتينا عبر مسالك ومنافذ عديدة من كل صوب حتى من فوق رؤوسنا!.

إن الاهتمام بالتراث ليس تقدماً للخلف كما يُروِّج بعض المتطاولين على تراثنا، بل هو واجب على كل قادر لإبراز دور تراثنا وفضله على المدنية، إن الباحث حين يعالج موضوعاً من تراثنا العلمي الإسلامي، ليشعر بشيء من الثقة والاعتزاز وكأنما الأمة الإسلامية بماضيها المجيد وبأبنائها الأوفياء تقف ظهيراً له تساند وفاءه لتراثها وترمقه بعين الرضا.

إن الأمن البيئي الذي نتناول قضاياه اليوم ليس مفهوماً غريباً على المسلمين أو وافدًا إليهم، بل هو سلوك حرصوا عليه، إذ إن أمن البيئة بمستوياتها المختلفة (منزلاً كانت أو شارعًا أو سوقًا أو مدينة أو خلاءً) كان أمرًا مهمًا بالنسبة للمسلمين الذين أولوه رعاية كبيرة، وكان مفهومًا شموليًا لم يقتصر على الأمن من اللصوص والعدوان والأمن من التلوث البيئي من القاذورات (التلوث بالنفايات) والأدخنة والروائح الكريهة (تلوث الهواء) والضوضاء (التلوث السمعي) بل امتد ليشمل الجوانب الخلقية مثل الحفاظ على الآداب العامة وأمن الخصوصية، ولم يقتصر الأمر على مجرد توفير هذا الأمن، بل إن تعاليم الإسلام ترى ذلك حقًا من حقوق المكان أي حقوق البيئة، ومازالت كلمات خاتم أنبياء البشرية، محمدﷺ، تملأ أسماعنا وذلك في حديثه الذي أمر فيه المسلمين بأن يعطوا الطريق حقه، وحينما سألوه: «وما حقه؟ قال: غض البصر، وكف الأذى ورد السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» رواه مسلم.

مفهوم البيئة:

إن البيئة باختصار هي منزل الإنسان ومكان إقامته، وأبأت بالمكان أقمت به[1] والبيئة كل منزل ينزله القوم، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا ﴾ (سورة العنكبوت آية ٥٨) أي ينزلهم الله ويسكنهم.

﴿ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ ﴾ (سورة يوسف، آية ٥٦).

وفي حديث الرسول ﷺ: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[٢]، أي لينزل منزله من النار.

ومن الواضح أن اشتقاق لفظ البيئة من باء إلى الشيء بَوْءًا أي رجع رجوعًا، فكل مكان يتردد عليه الإنسان يدخل في إطار بيئته، وواضح أن المنزل ومكان

الإقامـة يرجـع إليه المرء مرة بعـد أخرى. وبـالنسبة لتراثنـا الإسلامي فـإن المنزل والطريق والسـوق والمدينة والأماكن المحيطـة بالمدينـة التي يرتادهـا الإنسان من مراعٍ ومـزارع وأماكن للصيـد وجمع الأحطاب كلهـا تدخل في نطـاق البيئة؛ لأن الإنسان يتردد عليها.

ويقصد بمفهوم البيئة حالياً كل مـا يحيط بالإنسان من جماد ونبات وحيوان؛ فالهواء من مكونات البيئة والبحار والمحيطات إلى جانب النبات والحيوان.

المدينة الإسلامية والأمن البيئي:

المدينة كيـان عمراني يُظْهـر بوضـوح خصائص سكـانه من حيث تقـاليدهم وثقافتهم ومستوياتهم الاجتماعية ومدى تمسكهم بالقيم والآداب، حتى لقد قيل إن من يتجول في شـوارع مدينـة ما فكأنما يقـرأ خصائص سكـانها ويتعرف على أحوالهم.

هناك نمطان من المدن التي توصف بأنها إسلامية، النمط الأول: مدن كانت موجودة ودخلهـا المسلمون فغيروا من بعض ملامحها وأقامـوا بها المساجد؛ ومن هذه المدن مكة المكـرمة والمدينة المنورة التي كانت تعـرف بيثرب، وقد وصف الله سبحانه وتعـالى مكة بالبلد الآمن ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا ﴾ (سورة البقرة آية ١٢٦). ولقـد استجاب الله سبحانه وتعالى لدعـوة نبيه وخليله إبراهيم فأتاح الأمن والأمـان لمكة قديماً وفي حياتنا المعـاصرة، فلا يسفك فيها دم ولا يظلم منهـا أحد ولا يصاد صيـدها، ولا يختلى خـلاها أي لا تقطع أو تجتث أعشابها الرطبة[٣].

ولقد اشتهرت المدينة المنورة باسم حرم رسول الله ﷺ؛ لأنه الذي حرمها، وفي حديث حرم ابراهيم مكة وحـرمي المدينة، وفي حديث مسلم (المدينة حرم)[٤].

والنمط الثاني: مدن أنشأها المسلمون لأول مرة، ويقدر بعض الباحثين أن المسلمين أضافوا ما يقرب من ٤٥٠ مدينة في بضعة قرون، ويشير الباحث اليهودي غويتاين إلى أن ما أحدثه الإسلام من مظاهر التمدين يعد ثورة في تاريخ التمدين العالمي(٥).

ويصف كثير من الباحثين الإسلام ـ بأنه دين مدني، ويرون أن المدينة ضرورة إسلامية(٦). وتناول كثير من الجغرافيين المسلمين، ومنهم القزويني، أسباب نشأة المدن وبينّ أن توفير الأمن للناس في معيشتهم هو في مقدمة أسباب نشأة المدن، يقول القزويني: «إن سبب نشأة المدن أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان على وجه لا يمكنه أن يعيش وحده كسائر الحيوانات، بل يضطر إلى الاجتماع بغيره حتى يحصل الهيئة الاجتماعية التي يتوقف عليها المطعم والملبس. . . ثم عند حصول الهيئة الاجتماعية لو اجتمعوا في صحراء لتأذوا بالحر والبرد والمطر والريح، ولو تستروا بالخيام لم يأمنوا مكر اللصوص والعدو، ولو اقتصروا على الحيطان والأبواب، كما ترى في القرى التي لا سور لها لم يأمنوا صولة ذي البأس، فألهمهم الله تعالى اتخاذ السور والخندق فحدثت المدن والأمصار والقرى والديار»(٧).

الأمن البيئي وشروط مواضع المدن:

أدرك المسلمون أن هناك شروطاً لا بد أن تتوافر في المواضع التي تختار لإنشاء المدن، من هذه الشروط ألا يفصل بينهم وبينها ماء، ومن أمثلة تلك المدن البصرة والكوفة (غربي الفرات) والفسطاط (شرقي النيل)، وكان عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يقول لقادة جيوشه: «لا تجعلوا بيني وبينكم ماء، متى شئت آتيكم ركبت ناقتي فأتيتكم»(٨).

وقد تتبع الجغرافيون المسلمون في كتاباتهم أثر الموقع واتجاه الرياح على الأحوال الصحية لسكان المدن ومن هؤلاء ابن الفقيـه الهمداني الذي قارن بين مواقع المدن فقال: «كل مدينة موضوعة في جهة الشرق فهي أشد اعتدالاً وأقل أسقاماً؛ لأن الشمس تصفي تلك المياه التي تجرى فيهـا، والمدن الموضوعة بإزاء المغـرب يكثر أمـراض أهلهـا؛ لأن ميـاههـا حـارة كـدرة متغيرة وهـواؤهم غليظ. . . والمدن الموضوعـة على جهة الجنوب تكون ميـاهها حارة كـدرة متغيرة مالحة، فمن ذلك تسخن في الصيف وتبرد في الشتاء، وأبدان أهلها تكون رطبة لينة، لما يتحلب إلى البدن من الـرطوبـات من رؤوسهم. . والمدن الموضوعـة جهة الشمال وعلى إزائه مياههـا يابسة رطبـة ثقيلة النضج وأهلها أقويـاء أشداء عروض الصـدور دقاق السوق»[٩].

ويعد ابن خلدون أبـرز من حدد الخصائص التي يجب أن تراعـى عند اختيار مـواضع المدن حتى يتـوافـر الأمن البيئي، ويكـون ذلك في دفع المضـار وجلب المنافع، ويوضح ابن خلدون ذلك فيقـول: «فأما الحماية من المضار، فيراعى أن يـدار على منـازلها جميعـاً سيـاج الأسـوار، وأن يكـون وضع ذلك في متمنع من الأمكنة، إما على هضبـة متوعرة من الجبل، وإما بـاستدارة بحر أو نهر بها حتى لا يـوصل إليها إلا بعـد العبـور على جسر أو قنطـرة فيصعب منالها على العـدو ويتضاعف امتناعها وحصنها. ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسـلامـة من الأمـراض، فإن الهواء إذا كـان راكـداً خبيثـاً أو مجاوراً للمياه الفـاسدة أو منـافع متعفنة أو مـروج خبيثة أسرع إليهـا العفن من مجاورتها فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة وهذا مشاهد. . .

وأما جلب المنافـع والمرافق للبلد، فيراعى فيه أمور منهـا الماء، بأن يكون البلد على نهر أو بإزائهـا عيون عـذبـة. . فإن وجـود الماء قريبـاً من البلـد يسهل على

الساكن حاجة الماء وهي ضرورية فيكون لهم في وجوده مرفقة عظيمة عامة . . ومما يراعى من المرافق في المدن طيب المراعي لسائمتهم إذ صاحب كل قرار لا بد له من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب ولابد لها من المرعى ، فإذا كان قريباً طيباً كان ذلك أرفق بحالهم لما يعانون من المشقة في بعده ، ومما يراعى أيضا المزارع فإن الزروع هي الأقوات . . ومن ذلك الشجر للحطب والبناء . . والخشب أيضاً ضروري لسقفهم . . وقد يراعى أيضاً قربها من البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية»[١٠].

ومن أهم ما تميز به تخطيط المدينة الإسلامية أنها كانت تبدأ بالمسجد الجامع ، حيث نجد أن الجامع في صدر الإسلام كان النواة الأولى التي يتبلور حولها التكوين الطبيعي للمدينة ، على أساس أن المسجد كان في ذلك الوقت مكان لقاء المسلمين خمس مرات ومصدر التعاليم الإسلامية وملتقى الحاكم بتجمعات السكان[١١]. لم يكن المسجد مجرد مكان للعبادة و إنما كان مصدر أمن روحي ، لذلك اقتربت المنازل منه ، والإسلام يدعو إلى تقارب المسلمين وينتقد تباعدهم وتبعثر ديارهم ، ومن هنا كان القول السائر، ساكنو الكفور ساكنو القبور[١٢].

ولو تتبعنا معظم المدن الإسلامية لوجدناها عبارة عن كتل عمرانية متلاحمة ، تلتزم مبانيها بارتفاع يكاد يكون ثابتاً فيما عدا المساجد التي ترتفع مآذنها عالية عما يجاورها .

وتتلاحم أحياء المدينة عبر مسارات من الشوارع الضيقة والأزقة والحارات بعضها يسير في خطوط ملتوية وبعضها مقفل ، وبهذه الصورة يتحقق للناس أمن من الأعداء وأمن من حرارة الشمس عن طريق توفير مساحات كبيرة من الظل ؛ لأن عرض الشارع كان يقل كثيراً عن ارتفاع المباني التي على جانبيه ومن هنا يتوافر الظل للمارة ، وأحيانا كانت هذه الشوارع تسقف للحماية من الشمس

والأمطار، كما كان الحال في دمشق وأصفهان، كما أن ضيق الشوارع واستمرار المباني على جوانبها دون انقطاع يوفر نمطًا من أنماط الأمن إلى جانب البوابات التي كانت تغلق ليلاً[١٣]. وكان هناك حرس يشرف على الأمن في المدن بالليل، ومعظم هؤلاء شيوخ حارات يتوارثون هذه الشياخات أبًا عن جد، ويتم تعيينهم عن طريق نواب السلطان[١٤]، إلى جانب المحتسبين الذين يحافظون على الآداب العامة ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر[١٥]، ومن الجدير بالذكر أن بعض النساء قد شاركن في أعمال الحسبة فقد كانت سمراء بنت نهيك الأسدية، التي أدركت النبي ﷺ، تمر في الأسواق تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتحمل سوطاً معها[١٦].

وقد تناولت كتب التراث ضرورة الحفاظ على سلامة المدن من الأخطار، فكل ما يسبب ضررًا أو أذى يبعد عن المناطق السكنية استنادًا على قول النبيﷺ «لا ضرر ولا ضرار».

ومن الأمور التي عدها المسلمون من مصادر الضرر، الدخان وقد قسمه ابن الرامي إلى قسمين[١٧] منه ما يُمْنع مثل دخان الحمامات والأفران ومنه ما لا يمنع مثل دخان المطابخ ثم أشار إلى أن الأصل في منع الدخان قوله تعالى: ﴿ فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ يَغْشَى ٱلنَّاسَ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (سورة الدخان الآيتان ١٠، ١١).

وقد أدى حكم الفقهاء بمنع ضرر الدخان إلى إنشاء المنشآت التي تسبب الدخان المضر في أطراف المدن بعيدًا عن المساكن وروعي في اختيار مواضعها اتجاه الرياح السائدة بحيث تبعدها عن المساكن، ومن أمثلة ذلك مدينة فاس حيث وضعت أفران الفخار خارج المنطقة السكنية[١٨].

كـذلك الروائح الكـريهة والضـوضاء والاهتـزاز الـذي يسبب اهتزازًا للمبـاني وخطورة، كأن تكون بـوابة تفتح وتقفل كما حدث في رواية ابن الـرامي في تونس حيث أمـر القـاضي بهدم وإزالـة بـوابة بعـد أن تأكـد أنها تسبب اهتـزاز جـدار الشاكي، كما قضى ابن عبد الرفيع في تونس بمنع إقامة اصطبل بجانب منزل لما فيه من بول الدواب وحركتها وضوضائها بالليل والنهار(١٩).

وكذلك يذكـر ابن عبدون فيما يتعلق بالمزابل ووضع النفـايات: «أما المزابل، فيجب أن لا يطـرح شيء من الـزبل داخل المدينـة، ولا تنقيـة الكنف (الصرف الصحي) إلا خـارج الأبواب في الفـدادين وفي الجنات، أو في مـواضع معلومـة معدة لذلك»(٢٠).

ويـذكر ابن عبـد الرؤوف ضرورة منـع طرح الأزبـال والجيف وما أشبههـا في الطرق، فإن ذلك يضر بالديار، فـأما الأوساخ فإنها تنجس ولا سيما عند سقوط المطر، ويكلف الناس بنقل ذلك إلى خارج البلد، وتتعاهد المساجد ورحابها وما دار بها عن طـرح الأزبـال والنجسـات وينهي مـن فعل ذلك، فإن عـاد عوقب(٢١).

الطريق والأمن البيئي:

يـزخر تـراثنا الإسـلامي بالأحكـام والتشريعات التي تختص بتنظيم الشـوارع والطرق تنظيمًـا يوفر لها الأمن ويمنع الضرر ويحقق منفعة الارتفاق بها(٢٢). وقد ميز فقهاء المسلمين بين الشـارع والطريق الذي يحق للناس كـافة المرور فيه وبين السكة والزقـاق أو الطريق غير النافذ حيث عدّوه طـريقًا خاصًا تابعًـا للأملاك المحيطة به(٢٣). إن حق المرور في الشوارع والطرق بصورة ميسورة وآمنة من الأمور التي أتاحها الإسـلام وحرص على تحقيقها، ويدخل في عداد الصـدقة إبعاد كل

ما يـؤذي النـاس عن الطـريق، لقـول النبي ﷺ «إمـاطـة الأذى عن الطـريق صدقة». وقد حدد لنا رسـول الله ﷺ آداب الطريق في حديث جامع حدد إطار أمن الطريـق البيئي بشقيه المادي والروحـي، فعن أبي سعيد الخدري، رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «إيـاكم والجلوس بالطرقات. قالـوا: يا رسول الله ما لنـا بدُ من مجالسنـا نتحـدث فيها، قـال رسـول الله ﷺ: فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريـق حقه، قالوا: وما حقـه؟ قال: غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٢٤).

الطريق ليس ملكًـا لأحد وإنما لجميع الناس، والرسـول ﷺ في هذا الحديث يصوغ لنا آدابًـا متكاملة توفر أمنًـا بيئيًا شاملاً للطـريق. ويحذر الرسول ﷺ من الجلوس أو الوقوف في الطريق، حتى لا يعيق ذلك حق المرور، كما أن النساء قد يمتنعن من المرور لقضـاء مصالح ضروريـة لهن حياءً من الجالسين أو الـواقفين الذين قد تمتد أنظارهم إلى النساء غاديات أو رائحات.

والـرسول ﷺ يأمـر المسلمين في هـذا الحديث بإعطـاء الطريق حقـه، وحق الطـريق كما بيّنـه النبي ﷺ يتمثل في: غض البصر، فـلا يجوز النظـر إلى المارين حتى لا تنتهك الحرمات للنساء المارات، ولا يجوز النظـر على سبيل السخرية أو التجسس لمعـرفة أسرار النـاس، وغض البصر في الطريـق يوفـر نوعًـا من أمن الخصوصيـة. ومن حقوق الطـريق الأخرى، كف الأذى إذ لا يحل لمسلـم إيذاء الناس في الطـريق. والإيذاء متنـوع ويدخل تحتـه جميع أنواع التلوث البيئي من نفايات أو روائح كريهة أو ضوضاء، وقد يكون الإيذاء باليد أو اللسان.

ومن حقوق الطريق الأخرى، رد السلام، فمن ألقى عليه السلام وجب عليه أن يرد السلام، لأن السلام هو البدايـة الحقيقية للتآلف والتقارب والألفة. ومن

حقوق الطريق أيضـا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأمـر بالمعروف والنهي عن المنكـر هو نـوع من الأمن البيئي الاجتماعي؛ لأنـه وسيلة للقضـاء على الشر وإفشاء الخير.

إن هـذا الحديث الذي تنـاول آداب الطـريق جـاء في عدة روايـات، شملت مجموعة من الآداب، ومجموع ما في هذه الأحاديث أربعة عشر أدباً وقد جمعت في ثـلاثـة أبيات من الشعـر أوردهـا العسقـلاني في كتـابه فتح البـاري على النحـو التالي[٢٥]:

جمعت آداب من رام الجلوس على الطر	يق من قـول خير الخلق إنسـانـا
افش السـلام وأحسن في الكـلام	وشمت عـاطسـاً وسلاماً رد إحسـانـا
في الحمل عـاون ومظلومـاً أعن وأغث	لهفـان أهـدى سبيـلاً واهـد حيْرانـا
بـالعرف مـر وانه عن نكـر وكف أذى	وغض طـرفـاً وأكثـر ذكـر مـولانـا

وقد تنـاولت كتب الفقهـاء والحسبة كثيراً من الأمـور المتعلقة بآداب الطـريق وأمنـه، ومن هذه الكتب، كتـاب نهايـة الرتبـة في طلب الحسبـة، حيث يذكـر الشيزري: «أنـه لا يجوز لأحد إخراج جـدار داره ولا دكانه في الطـرقات ودروب المحلات وكذلك كل ما فيه أذية وإضرار على السالكين، كالميازيب الظاهرة من الحيطان في زمن الشتـاء ومجاري الأوساخ الخارجـة من الدور في زمن الصيف إلى وسط الطريق، بل يأمـر المحتسب أصحاب الميازيب أن يجعلوا عـوضها مسيلاً محفـوراً في الحائط مكلسـاً، يجري فيه مـاء السطح، وكل من كـان في داره مخرج للوسخ إلى الطريق فإنـه يكلفه سده في الصيف، ويحفر لـه في الدار حفرة يجتمع إليها»[٢٦].

وقد كتب ابن الأخوة (ت ٧٢٩هـ) أنه لا يجوز فعل كل ما فيه أذية وأضرار على السالكين في الطرق وضرب أمثلة كثيرة على أنواع من الأذية والأضرار، منها: ربط الدواب على الطريق بحيث تضيق الطريق. . وكذلك رش الماء بحيث يخشى منه التزلق والسقوط(٢٧).

إن خروج بروزات من الأبنية في الطريق يعد بمثابة تعدي على الطرق، قال ﷺ: «من أخذ شبرًا من الأرض بغير حقه طوقه في سبع أرضين يوم القيامة»(٢٨).

وكانت ظاهرة الاعتداء على الطريق بالبناء قد حدثت على عهد النبي ﷺ، عندما اعتدى الناس على الطرق وضيقوها بمنازلهم فأمر بأن ينادي في الناس بمنع ذلك وأوضح لهم أنه من فعل ذلك «لا جهاد له» وذلك مبالغة في الزجر والتنفير(٢٩).

وفي عهد خلافة عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، حدث أن مرّ عمر، رضي الله عنه، بأبي سفيان وهو يبني داراً بالمدينة وقد قدم أساس الجدار في الطريق، فقال له عمر، رضي الله عنه: «يا أبا سفيان تعديت لحقك وجاوزت به إلى ما لا حق لك فيه فارفع، فأسرع أبو سفيان إلى طاعة عمر، رضي الله عنه، وأزال هذا الأساس حجرًا حجرًا بيده وقال: يا أمير المؤمنين من أين تريد؟ قال: أريد الحق، ولما رآه عمر، رضي الله عنه، سارع إلى امتثال الأمر رفع يديه إلى الله عز وجل وهو يقول: الحمد لله الذي أعز الإسلام بالحق، ما حسبت أن أبا سفيان يطيع هذه الطاعة»(٣٠).

وقد ذكر ابن بسام أن المحتسب يمنع ربط الدواب، أو تجمع السقائين بقواريرهم حتى لا يعطلوا سير المارة، أو رش الماء ورمي فضلات الطعام، كما

كان يمنع احتشاد الحمالين بأثقالهم خاصة الذين يحملون الحطب والتبن حتى لا تمزق ثياب الناس، وللمحتسب أن يأمر بهدم أي بناء إذا قام في الطريق يسير فيه المارة حتى ولو كان ما بنى مسجدًا؛ لأن الطريق للمرور والارتياد وليس للأبنية[٣١].

يتضح لنا من العرض السابق أن الإسلام صان الأمن البيئي الشامل للطريق وضمن حق المرور للجميع، وأوجب عدم إلحاق الضرر بالعابرين.

السوق والأمن البيئي:

سميت السوق سوقًا؛ لأن الإبل والأنعام والمبيعات تساق نحوها، وكذلك التجارة تجلب إليها[٣٢]، ولقد تميزت معظم المدن الإسلامية الأولى بأنماط معينة من الأسواق، فحول المسجد الجامع يوجد السوق ولكل صنعة وسلعة سوق مختص، وكانت أسواق العطارة والبخور والشموع والكتب والوراقين قريبة من المسجد، وكان سوق البزازين حيث القيصرية يقفل ليلاً لوجود البضائع القيمة إضافة إلى الأقمشة، وكانت أسواق الحاصلات الزراعية من خُضَر وفواكه وحبوب وهي عبارة عن حلقات تقام أحيانا خارج البوابات، وبالنسبة للصناعات التي قد تتسبب في إيذاء الناس أو ضررهم مثل الدباغة والصباغة فكانت تقام على أطراف المدينة وضواحيها[٣٣].

وكانت أسواق المسلمين تخضع لنوع من الرقابة حتى يتوافر لها الأمن البيئي الشامل، ويُروى أن النبي ﷺ مرَّ على صبرة طعام[٣٤] فأدخل يده فيها، فابتلت أصابعه فقال: «ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال الرجل: أصابته السماء يا رسول الله، قال ﷺ: «أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟ من غشنا فليس منا».

وقد تطورت رقابة الأسواق منذ عهد النبي ﷺ حتى أصبح المشرف عليها يعرف بالمحتسب أيام الأمويين في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٥هـ) وزادت أهمية الحسبة زمن العباسيين في المشرق، كما عرفت في الأندلس حيث كان المحتسب يسمى «صاحب السوق»[٣٥] وعرفت الحسبة باسم «أحكام السوق»[٣٦].

وكان المحتسب مسؤول الأمن البيئي الشامل في الأسواق فهو المسؤول عن نظافة الأسواق، والآداب العامة والأسعار ومنع الغش في الصناعة أو الوزن، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومما يدعو للاعتزاز بهذا النظام، أن الصليبيين أثناء احتلالهم لبيت المقدس وإقامتهم للإمارات الصليبية في فلسطين وما جاورها أبقوا على منصب المحتسب لدوره الفعال في توفير الأمن البيئي[٣٧].

ونظرًا لأهمية منصب المحتسب، فقد اشترط في المحتسب تمسكه بسنة النبي ﷺ وجميع سنن الشرع ومستحباته، مع القيام على الفرائض والواجبات، وليكن من شيمته الرفق ولين القول وطلاقة الوجه، وقد حُكي أن رجلاً دخل على المأمون فأمره بمعروف ونهاه عن منكر، وأغلظ له في القول، فقال له المأمون: «يا هذا! إن الله تعالى أمر من هو خير منك أن يلين القول لمن هو شر مني، فقال لموسى وهارون: فقولا له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى».

وذكر الشيرزي أن المحتسب عليه أن يكون متأنيًا، غير مبادر إلى العقوبة، لا يؤاخذ أحدًا بأول ذنب يصدر منه، ولا يعاقب بأول زلة تبدو له؛ لأن العصمة في الخلق مفقودة فيها سوى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين[٣٨].

لقد كان للمحتسب دور كبير في تنظيم الأسواق حيث يجعل أصحاب الصناعات الواحدة متجاورين أو في سوق يختص بهم، حتى تسهل مراقبتهم

من حيث الجودة والأسعار، ويسهل على الناس معرفة أماكنهم، كما أن الصناعات التي تنبعث منها الأدخنة مثل صناعة الخبازين والحدادين فإن المحتسب كان يأمر بأن تبعد حوانيتهم عن العطارين والبزازين بسبب ما قد ينشأ من أضرار.

ويجب على والي الحسبة أن يمنع بيع الأشياء المجهولة غير المأمونة من الأغذية والأدوية والمعاجن، وأنواع النبات، وما تعافه النفس من كل مستقذر أو ماكث أو مستبشع، ومنع الغش، وحتى الأساكفة (صانعو الأحذية) كان المحتسب يمنعهم من الغش بوضع الورق واللبد وما شابه ذلك في أحذية النساء؛ لأن ذلك يحدث صوتًا عندما تسير النساء بالحذاء ويكون أحد مظاهر تبرج النساء ولفت الأنظار إليهن[٣٩].

ويجب على المحتسب أن يحتاط جهده في الطهارة في المأكول والمشروب والملبوس وغير ذلك، ويجب على والي الحسبة تسعير ما يجوز تسعيره[٤٠].

وإذا رأى المحتسب أحدًا قد احتكر الطعام من سائر الأقوات، وهو أن يشتري ذلك في وقت الرخاء ويتربص به الغلاء فيزداد ثمنه ألزمه بيعه إجبارًا؛ لأن الاحتكار حرام، والمنع من فعل الحرام واجب، وقد قال رسول الله ﷺ: «الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون»[٤١].

وكان يمنع من دخول الأسواق كل ما يضر مرتادي الأسواق، فيمنع حمال الحطب من المرور بالأسواق وروايا الماء والرماد وأشباه ذلك من الدخول إلى الأسواق لما فيه من الضرر بلباس الناس.

ومن الأمور المدهشة حقًا أن المحتسب كان يمنع القصاصين عن الكلام بما يسندونه إلى النبي ﷺ لجهلهم بذلك وكذبهم، فأحاديث الرسول ﷺ ليست وسيلة لمثل هذا العبث للتكسب.

وكـان المحتسب يحمي النـــاس من أســاليب التحـايـل التي تهدف إلى أخـذ الأموال دون وجه حق كمثل أولئك الذين يتخبطـون في الأسواق ويوهمون الناس أنهم مصابون بـالصرع، وكذلك أصحاب الأورام والقروح الـذين يوهمون الناس أن ذلك كله بلاء نزل بهم من أجل استدرار عطف الناس وأخذ أموالهم(٤٢).

وكـان المحتسب يشرف على الأطبـاء والجراحين والكحـالين(٤٣) وكان يختبر هـؤلاء، ويشترط فيمـن يمارس هـذه المهن أن يكـون متمتعًـــا بـالقيم الــدينيـة والإنسانية، وكـان إلى جانب ذلك يأخذ عهـدًا على الأطباء ألا يعطوا دواء مضرًا لأحـد ولا يركبـوا له سمًـــا، ولا يذكـروا للنساء دواء يسقط الأجنـة، ولا يذكـروا للــرجـال دواء يقطع النسل، وعلى الطبيـب أن يغض بصره عن المحـارم عنــد الدخول على المريض، ولا يفشي سرًا ولا يهتك الأستار(٤٤).

ومن أجل حماية دكـاكين السوق من الحرائق، فإن أصحاب حـوانيت التجارة في القاهرة كانوا يحتفظون بأوعيـة كبيرة مملوءة بالماء خارج حوانيتهم ليستعمل الماء في إطفاء الحرائق، وكان هذا الأمر مفروضًا على كبار التجار في الشوارع الرئيسة، وعلى صغار التجار في الأزقة على السواء(٤٥).

المسكن والأمن البيئي:

إن المسكن في أيـة بيئـة نمط مـن أنماط حضـارتها، يـواكب ظـروف سكـانها الاقتصـادية والاجتماعيـة والثقافيـة، والمسكن في العمارة الإسلاميـة يوفـر الراحـة والأمن البيئي بمفهومه الشامل ماديًا ومعنويًا.

اشترط بعض المفكرين شروطاً لا بد من توافرها في الموقع الذي يشغله الدار أي المسكن، من هؤلاء ابـن كلدة الذي يحدد خصــال هذا الموقع على النحـو التالي: «أن تكون على طـريق نافـذ، وماؤهـا يخرج، وليس عليها متشرف وحـدودها لها

وتكـون بين الماء والسـوق، ويصلح فنـاؤهـا لحط الـرحـال وبل الطين ومـوقف الدواب، وإن كان لها بابان فذاك أمثل، وتكون نقي الجوار؛ لأن الجار قبل الدار والرفيق قبل الطريق»(٤٦).

يشير النص السابق إلى عـدة أمور منها: سهولـة الوصول إلى الدار فـالطريق إليها نافذة، وفـرة المياه بالقرب منها، لها خصوصيتها، يكـون موقعها وسطاً بين الماء والسوق، لها فنـاء واسع لاستقبال الضيـوف وللأغـراض الأخرى، لها بـابان أحدهما للنساء والآخـر للرجال، وأن يكون الجيران ذوي أخلاق إسـلامية طيبة، فأمن الجوار مبـدأ إسـلامي مهم، فـالـرسول ﷺ يقـول «والله لا يـؤمن، والله لا يـؤمن، والله لا يـؤمـن، قيل: من يـا رسـول الله؟ قـال: الـذي لا يأمن جـاره بوائقه»(٤٧).

ويـولي مفكـرو المسلمين خصائص الـدار أو المسكن أهميـة كبيرة فيحـددون بعض الصفـات التي يجب أن يتسم بها المسكن، ويتضح ذلك من هـذا النص الذي ينسب إلى يحيى بـن خالد «دار الـرجل دنياه، فينبغي للـرجل أن يتنوق في دهليزه فإنه وجـه الدار ومنزل الضيف ومجلس الصديـق إلى أن يؤذن له ومستراح الخدم وموضع المعلم ومنتهى حد المستأذن، وقال آخر: سعة الدار تزيد في عقل الرجل كما أن ضيقها ينقص من عقله»(٤٨).

توضيح ذلك أن الـرجل إذا كان مسكنـه ضيقًا فدخل عليـه داخل يضطرب ويضيق عقله مخافة أن يبـدو منه عورة أو عثرة لعدم وجود أماكـن كافية، أما إذا كان واسع المسكن فلا يحدث له أي اضطراب أو خجل ويكون هادئ التفكير.

وتنـاولت كتب التراث الإسـلامي ضرورة أن تكـون مبـاني المسـاكن حصينـة قوية؛ لأنها موضع حفظ الأموال والأرواح، يقول ابن عبدون: «وأما البنيان فهي

الأكنـان، لمأوى الأنفـس والمهج والأبـدان، فيجب تحصينهـا وحفظهـا؛ لأنها مواضع رفع الأموال وحفظ المهج كما قلنا، فمن الواجب أن ينظر في كل ما يحتاج إليه من العـدد، ومن ذلك أن ينظر أولاً في تعريض الحيطـان، وتقريب الخشب الوافر الغليظ القوي للبنية، وهي التي تحمل الأثقال وتمسك البنيان. . . ويجب أن تكون الآجرة وافرة، معدة لهذا المقدار من عرض الحائط.

يجب أن يكون عند المحتسب أو معلق في الجامع قالب في غلظ الآجر، وسعة القـرمدة وعـرض الجائزة وغلظهـا، وغلظ الخشبـة، وغلظ لـوح الفرش: هـذه القوالب مصنـوعة من خشب صلب لا يستـاس (لا يصيبه سـوس)، معلقة في مسامير في أعلى حائط الجامع يحافظ عليها كي يـرجع إليها متى ما نقص منها أو زيد فيهـا، ويكون عند الصنـاع آخر لعملهم، وهذا من أحسن شيء ينظـر فيه وأوكده»[٤٩].

وقد حـرص المسلمون على تحقيق عدة مبـادئ رأوا ضرورة توافرهـا في المساكن لتأمين حرمـة الحياة الأسريـة وتحقيق مبدأ الخصوصيـة، ومن هذه المبـادئ عدم إقرار ارتفـاع المبنى إذا كان هذا الارتفاع يمكن من كشف حـرمة الجيران والتطفل على خصـوصيتهم، ولهذا نجـد تماثل ارتفاعـات المسـاكن المجـاورة حيث أفتى العلماء بمنع هــذه المبـاني المرتفعـة إذا كــانت تكشف الـدور المجـاورة وتتبين الأشخاص، وإذا لم تتبين الأشخاص فلا تمنع[٥٠].

ولم يقتصر الأمـر على المسـاكن والدور المرتفعـة فحسب، بل امتـد أيضـا إلى المآذن على الـرغم من وظيفتهـا الدينيـة حيث رأي بعض الفقهـاء منع المؤذن من صعود المئـذنة إذا كان هـذا الصعود يتيح للمـؤذن رؤية ما في المنـازل المجاورة. سئل سحنون[٥١] عن مؤذن يصعد مئذنـة فيكشف بطون المنازل المجاورة، فهل يحق لأصحاب المنـازل التي يفصلها عن المسجد فنـاء واسع أو شارع منع المؤذن

من الصعود للمئذنة؟ . فقال: يمنع الصعود والارتقاء عليها؛ لأن هذا من الضرر، وقد نهى رسول الله ﷺ عن الضرر[٥٢]. ومما لا شك فيه أن (سحنون) اعتمد في ذلك على حديث رسول الله ﷺ الذي جاء فيه: «من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقؤا عينه»[٥٣].

وقد لا نندهش كثيرًا في ظل حرص المسلمين على توافر الخصوصية وصيانتها إذا سمعنا أن المحتسبين كانوا يفضلون المؤذن الضرير إذا كان له من يخبره بالوقت؛ لأن الوقت في الأصل مبني على المشاهدة[٥٤]، وأن بعضهم كان لا يسمح لأي مؤذن أن يصعد إلى المئذنة إلا وهو معصوب العينين، وذلك حفاظاً على خصوصية المساكن المجاورة، وهناك من المحتسبين بالكوفة من قصر وظيفة الأذان على كفيف البصر حتى يأمن ضرر الكشف[٥٥].

وقد تواترت أخبار في كتب التراث عن إغلاق نوافذ كانت تشرف على منازل مجاورة، وأحد هذه الأخبار أورده ابن عبد الحكم ويرجع إلى عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث كتب لعامله في الفسطاط بشأن إزالة غرفة اعتقد الخليفة أنها بنيت للاطلاع منها على ما يجاورها من منازل، ولما تأكد بأن صاحبها كان بحاجة إلى فراغ إضافي ضمن داره كتب ثانية إلى عامله طالبًا منه التأكد من أن هذه الغرفة لا تجرح خصوصية المنزل المجاور، وذلك بأن يضع سريرًا تحت النافذة يقف عليه المرء، فإن تمكن من الإشراف على المنزل المجاور تغلق هذه النافذة، وإن لم يشرف قضى ببقائها[٥٦].

وإذا كان الفقهاء حكموا بمنع الفتحات التي تمكن الناظر من كشف جاره وتحديد ملامح وجهه، فإنهم كذلك منعوا استخدام السطح إذا لم يتم بناء حوائط سواتر تقي الدور المجاورة من ضرر الكشف، وحدد الفقهاء ارتفاع الحائط الساتر بسبعة أشبار (أي نحو ١٧٠ سم)[٥٧].

ولقد تحاشى المسلمون فتح أبواب تقابل أو تواجه أبواب المساكن الأخرى أو تتيح التطلع إلى داخلها وهذا بلا شك يؤكد حرص المسلمين على تحقيق مبدأ أمن الخصوصية.

ولقد تميز المسكن الإسلامي بوجود ساحة وسط الدار تعرف بصحن الدار، وهو عبارة عن حيز داخلي مغلق مفتوح للسماء تحيطه الغرف السكنية من عدة جوانب وتطل عليه من الداخل للحصول على التهوية والإضاءة الطبيعية، وعلى ذلك فإن توجيه المسكن كان للداخل(٥٨).

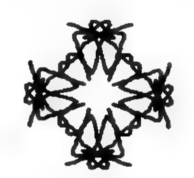
إن صحن المسكن أو الدار أتاح أنواعًا متباينة من الأمن، منها أمن الخصوصية حيث تتحرك النساء بحرية داخل الدار في مكان مريح ومحمي وجيد التهوية، كما أن صحن الدار يعد أحد الحلول المهمة للطقس الحار، ويعمل على إدخال الطبيعة إلى داخل المنزل دونما ضوضاء كتلك التي تصاحب حركة السكان في الشوارع، فالإنسان يتفاعل مع عناصر الفضاء الخارجي الطبيعية من شمس وقمر وسحب، ويرى بعض المعماريين أن اهتمام المسلمين بصحن الدار هو نتاج تعلقهم بالسماء، ويقول حسن فتحي المعماري المصري الشهير: «صحن الدار هو الجزء الخاص من سماء صاحب الدار يمنحه الراحة والأمن»(٥٩).

ومن الإجراءات التي حرص عليها رجال الحسبة والفقهاء لتوفير أنواع من الأمن البيئي هي إزالة الحوائط والمباني الآيلة للسقوط بعد أن يبدي أمناء البنائين رأيهم، فإذا أقروا بوجود أخطار كامنة في بقاء الحوائط، أمروا بهدمها و إزالتها، كما ألزم رجال الحسبة والفقهاء أصحاب المباني الخربة بإعادة تلك المباني تلافيا لما قد يسببه وجودها من أضرار على المجتمع من حشرات وهوام واتخاذها أوكارًا للصوص وأشباههم.

وقد حرصت أحاديث الرسول ﷺ على إرشاد المسلمين لما فيه أمنهم في منازلهم مثل عدم ترك النار عند النوم، يقول النبي ﷺ: «لا تتركوا النار في بيوتكم حين تنامون»(٦٠)، وفي حديث آخر: «أطفئوا المصابيح بالليل إذا رقدتم، وأغلقوا الأبواب وأوكئوا الأسقية (اربطوها) وخمروا الطعام والشراب (أي غطوها)»(٦١).

من هذا العرض يتضح لنا أن أمن المسكن في تراثنا أمن بيئي شامل يبدأ باختيار موضع آمن للمسكن - يراعى شروطًا معينة في تصميمه تجعله واحة وراحة، لا يناله أذى من جيرانه ولا يؤذيهم، فأمن الجوار ضرورة إسلامية ومبدأ مهم حيث لا يدخل في عداد المؤمنين من يؤذي جاره.

وهكذا يتكامل مفهوم الأمن البيئي في تراثنا الإسلامي، فهو مفهوم شامل لا يقتصر على الأمن من تلوث البيئة المادي (النفايات بأنواعها والغازات والأدخنة والضجيج) بل يشمل كذلك الأمن الخلقي الذي يحمي الآداب والفضائل، ويمتد الأمن البيئي في تراثنا في اتجاهين: اتجاه مكاني يشمل الساحة التي يتوافر فيها مع مراعاة تطابق هذا الأمن البيئي مع خصائص المكان ووظيفته سواء كان المكان مدينة أم طريقًا أم سوقًا أم مسكنًا، واتجاه سلوكي شامل يتضمن ترجمة مفهوم هذا الأمن واقعًا تجسده الأفعال والآداب بما يكف الضرر والأذى ويحترم الآداب العامة والأعراف الموروثة ويوفر الأمن والطمأنينة.



الهوامش

(١) ابن منظور، لسان العرب، جـ١ (د.ت) طبعة دار صادر، بيروت، ص ٣٨.

(٢) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، المطبعة السلفية، جـ١، ص ١٠٢ ـ ٢٠٢.

(٣) محمد علي الصابوني (١٤٠١هـ) صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، ص ١١ ـ ٢٤.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص ٥٠.

(٥) شاكر مصطفى (١٩٨٨م) المدن الإسلامية، جـ١، الكويت، ص ١٦ ـ ١٨.

(٦) A.H. Hourani (1970) The Islamic City, Bruno Cassirer Oxford, p. 12.

(٧) زكريا القزويني (د.ت.)، أخبار البلاد وآثار العباد، ص ٥ ـ ١٥.

(٨) عبد الرحمن زكي (١٣٨٦هـ) القاهرة تاريخها وآثارها (٩٦٩ ـ ١٨٢٥م) من جوهر القائد إلى الجبرتي المؤرخ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص١.

(٩) ابن الفقيه الهمداني (أبو بكر أحمد بن محمد)، ١٨٨٥م، مختصر كتاب البلدان، ليدن، ص١٥١.

(١٠) ابن خلدون (د.ت.) المقدمة، طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص ٣٤٧ـ٣٤٨.

(١١) عبد الباقي ابراهيم، ١٩٨٢م (١٤٠٢هـ)، تأصيل القيم الحضارية في بناء المدينة الإسلامية المعاصرة، مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، القاهرة، ص ٣٣.

(١٢) A.H. Hourani (1970) The Islamic City, op. cit, p. 12

(١٣) عبد الباقي إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣ ـ ٣٦.

(١٤) نقولا زيادة (١٩٦٢م)، الحسبة والمحتسب في الإسلام، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص٢٩.

(١٥) المحتسبون هم رجال الحسبة، مصدر احتسابك الأجر على الله، وقيل إنها مشتقة من قولك حسبك بمعنى اكتف؛ لأن المحتسب يمنع الناس من ضرر إخوانهم، انظر لسان العرب، جـ١، طبعة دار صادر بيروت، ص ٣١٤ـ٣١٥.

(١٦) سهام مصطفى أبوزيد (١٩٨٦م) الحسبة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر المملوكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٤٧.

(١٧) محمد عبد الستار عثمان (١٤٠٨هـ) الإعلان بأحكام البنيان لابن الرامي، دراسة أثرية معمارية، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية، ص٣١.

(١٨) محمد عبد الستار عثمان، المرجع السابق نفسه، ص٣١.

(١٩) صالح بن علي المذلول (١٤١٣هـ) المدينة العربية الإسلامية، أثر التشريع في تكوين البيئة العمرانية، الرياض، ص ٥٥ ـ ٥٧.

(٢٠) ابن عبدون (١٩٥٥م) ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، القاهرة، ص ٣٤ ـ ٣٨ (بتصرف).

(٢١) ابن عبد الرؤوف، المصدر السابق نفسه، ص ١١٠ ـ ١١٤.

(٢٢) محمد عبد الستار عثمان، مرجع سبق ذكره، ص ٨٣.

(٢٣) صالح بن علي المذلول، مرجع سبق ذكره، ص٦١.

(٢٤) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، مصدر سبق ذكره، جـ١١، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٥) فتح الباري، مصدر سبق ذكره، جـ١١، ص١١.

(٢٦) عبد الرحمن بن نصر الشيزري (د. ت)، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، دار الثقافة، بيروت، ص١٣.

(٢٧) صالح المذلول، مرجع سبق ذكره، ص٦٢.

(٢٨) صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج (١٣٧٥هـ)، جـ٣، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب المساقة، حديث رقم (١٦١٠) ص١٢٣١.

(٢٩) ابن الرامي (إبراهيم اللخمي)، (١٤٠٣هـ)، الإعلان بأحكام البنيان، تحقيق صالح بن عبد الرحمن الأطرم، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٠.

(٣٠) محمد عبد الستار عثمان، مرجع سبق ذكره، ص٨٤ (بتصرف).

(٣١) سهام مصطفى أبوزيد، مرجع سبق ذكره، ص١٨٨، ابن بسام نهاية الرتبة، ص١٩، الماوردي الأحكام، ص٢٥٨.

(٣٢) ابن منظور، مصدر سبق ذكره، جـ١٠، ص١٦٨.

(٣٣) صالح المذلول، مرجع سبق ذكره، ص٤٧.

(٣٤) صبرة طعام أي كومة طعام.

(٣٥) نقولا زيادة، الحسبة والمحتسب في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص٣١.

(٣٦) سهام مصطفى أبوزيد، مرجع سبق ذكره، ص٤١.

(٣٧) نقولا زيادة، مرجع سبق ذكره، ص٣٩.

(٣٨) الشيزري، مصدر سبق ذكره، ص ٨ ـ ٩.

(٣٩) الشيزري، مصدر سبق ذكره، ص٧٣، سهام مصطفى، مرجع سبق ذكره، ص١٥٩ بتصرف.

(٤٠) الجرسيفي، ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩ ـ ١٢٨.

(٤١) الشيزري، مصدر سبق ذكره، ص١٢.

(٤٢) ابن عبد الرؤوف، مصدر سبق ذكره، ص ١١٠ ـ ١١٤.

(٤٣) مفردها كحال أي طبيب أمراض العيون.

(٤٤) سهام مصطفى أبوزيد، مرجع سبق ذكره، ص١٥٥.

(٤٥) نقولا زيادة، مرجع سبق ذكره، ص٢٩.

(٤٦) ابن الفقيه الهمداني، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٤٧) العسقلاني، فتح الباري، جـ١٠، ص٤٤٣، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، والحديث عن عاصم بن علي عن أبي شريح.

(٤٨) محمد محمود محمدين (١٤١٤هـ) التراث الجغرافي الإسلامي، دار العلوم، الرياض، ص ٣٠١.

(٤٩) نقولا زيادة، الحسبة والمحتسب في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٥٠) مجدي محمد عبد الرحمن حريري، ١٤١١هـ، صحن الدار والتطلع إلى السماء، مكة المكرمة، ص٣٤.

(٥١) عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون (١٦٠هـ ـ ٢٤٠هـ) كان أحد علماء المغرب وهو من أصل شامي تولى قضاء القيروان سنة ٢٣٤هـ.

(٥٢) صالح الهذلول، مرجع سبق ذكره، ص٧٦.

(٥٣) رواه أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، شرح النووي، جـ ١٤، ص١٣٨.

(٥٤) فتح الباري، جـ٢، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ص٩٩.

(٥٥) محمد عبد الستار عثمان، مرجع سبق ذكره، ص٦٧.

(٥٦) ابن عبد الحكم (١٩٢٠م) فتوح مصر، ليدن، ص ١٠٤ ـ ١٠٧.

(٥٧) مجدي محمد عبد الرحمن حريري، صحن الدار، مرجع سبق ذكره، ص٣٥.

(٥٨) المرجع السابق نفسه، ص١٢.

(٥٩) المرجع السابق، ص ٤٦ ـ ٤٩.

(٦٠) فتح الباري، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مصدر سبق ذكره، جـ١١، ص٨٥.

(٦١) المصدر السابق نفسه، ص٨٧.

الإشـــمـام

الظاهرة، ومفهوم المصطلح

د. أبو أوس إبراهيم الشمسان

يحس المتصل بـالتراث اللغوي تداخـلاً وغموضـاً في مصطلح الإشمام، وقـد يختلط بمصطلح آخـر هـو (الـروم)، ولعل هـذا راجع إلى تعـدد مفهومـاته، ووظـائفه. وسـوف أحاول في هـذه الصفحات الاقتراب من هذه الظاهرة في بحث نظري يحاول الخلوص من جملة ما قـاله علماء اللغة إلى فهم يقـربه من الذهن، وليس من الميسـور التعرف على هذه الظاهرة اللغوية تعرفاً علميـاً دقيقاً؛ لأنها في بعض جوانبها ظاهرة صوتية لم تعد تسمع اليوم على نحو طبيعي في عربيتنا.

١ - الإشمام في اللغة:

جاء في كتاب (العين) للخليل مـا يمكن أن نعده الأصل اللغـوي الذي نشأ عنـه مصطلح (الإشمام) بشكل عـام وإن حـدث بعـد ذلك أن تعـدد مفهـوم (الإشمام)؛ للاتساع في هذا الأصل اللغوي.

قـال الخليل: «الشم من قـولك: شممت الشيء أشمّـه، ومنـه التشمّم كما تشممّ البهيمـة إذا التمست رعيـا. والمشَـامة: المفـاعلـة من الشم، في قـولك

شاممت العـدو يعني الدنـو من العدو حتى يـروك وتراهم، والشمم: الـدنو، اسم منه. تقول: شاممناهم وناوشناهم»[1]، ومنه: «أشممت فـلانا الطيب. وتقول للوالي أشممني يدك، وهو أحسن من قولك: ناولني يدك أقبلها»[٢].

ويخلص ابن فـارس إلى المعنى اللغوي العـام في قولـه: «الشين والميم أصل واحد يدل على المقاربة والمداناة»[٣].

٢ – الإشمام في الاصطلاح:

وهذا المعنى العام هـو الذي انتقل عنه المصطلح في وقت متقـدم فهذا الخليل نفسه يعـرض لشرح (الإشمام) في العين – إن لم يكن من زيادة الـلاحقين – قال الخليل: «والإشمام: أن تشم الحرف الساكن حرفاً[٤]، كقولك في الضمة: هذا العمل، وتسكت، فتجد في فيك إشماما لـلاّم لم يبلغ أن يكون واوا، ولا تحريكا يعتـدّ بـه، ولكن شمـة من ضمـة خفيفـة، ويجوز ذلك في الكسر والفتح أيضا»[٥].

والذي يمكن فهمه من هـذا النص أن الإشمام حركة ضعيفـة، وهي ما يطلق عليها النحـويون مصطلح (الروم). ولعل هذا الفهم سبب من أسبـاب تداخل مصطلحي (الروم) و(الإشمام) عند النحويين.

فهذا ابن يعيش ينطلـق في تعـريفـه (الإشمام) من إشمام الطيـب، قـال: «واشتقـاق الإشمام من الشـمّ كأنك أشممت الحرف رائحـة الحركـة بأن هيّأت العضو للنطق به»[٦].

وواضح أن الاختـلاف بين التعـريفين يتعـدى الأصل اللغـوي إلى المفهـوم الاصطلاحي، فابن يعيش يتحدث عن الإشمام المقابل للرَّوم في ظاهرة الوقف.

٣ – الإشمام في الوقف:

يتحدث سيبويه في باب الوقف عن الوقف على الكلمات المنتهية بحركة الضم للإعراب أو البناء فيبين أنه يوقف عليها على أربعة أوجه:

الوجه الأول: الإشمام:

وهو ضم الشفتين إشارة إلى أن الحركة المحذوفة للوقف هي الضمة، قال سيبويه: «وإنما كان ذا في الرفع؛ لأن الضمة من الواو، فأنت تقدر أن تضع لسانك في أي موضع من الحروف شئت ثم تضمّ شفتيك؛ لأن ضمّك شفتيك كتحريكك بعض جسدك، وإشمامك في الرفع للرؤية وليس بصوت للأذن. ألا ترى أنك لو قلت هذا معن فأشممت كانت عند الأعمى بمنزلتها إذا لم تشمم»(٧).

ويعني سيبويه أن الواو، أو الضمة تمتازان بأن من ملامح نطقهما ضم الشفتين؛ ولذلك فإنه يمكن الاستفادة من هذا الملمح للإشارة والدلالة على الضمة المحذوفة صوتيا بضم الشفتين. وكأن الناطق بهذا لم يأت بالضمة ولكنه جاء بشيء من رائحة الضمة، وهذا من المجاز، لكنه يتخذ طريقه بعد ذلك إلى الاصطلاح. ومثال ذلك: «هذا خالدْ، وهذا فَرَجْ، وهو يجعلْ»(٨).

الوجه الثاني: السكون:

وذلك أن تقف على الكلمة بحذف الحركة، كما تقف عند المعرب إذا جزمته، أو المبني على السكون، ولا تضم له الشفتان(٩). ومثل له سيبويه في قوله: «وأما الذي أجري مجرى الإسكان والجزم فقولك: مخلدُ، وخالدُ، وهو يجعلُ»(١٠).

الوجه الثالث: الرَّوم:

وذلك «بأن تروم التحريك»، أي تريده(١١)، جاء في الصحاح: «رمت الشيء أرومه روما، إذا طلبته. وروم الحركة الذي ذكره سيبويه، هي حركة

مختلسة مختفاة لضرب من التخفيف»[١٢]. قال ابن يعيش: «وأما الروم فصوت ضعيف كأنك تروم الحركة ولا تتمها وتختلسها اختلاسا وذلك مما يدركه الأعمى والبصير؛ لأن فيه صوتا يكاد الحرف يكون به[١٣] متحركا»، ومثاله: «هذا عمرَ، وهذا أحمدَ؛ كأنه يريد رفع لسانه»[١٤].

الوجه الرابع: التضعيف:

وهو تشديد الحرف بأن يؤتى قبله بحرف مثله، وهذا يدل على أنه متحرك. ومثل له سيبويه في قوله: «وأمّا التضعيف فقولك: هذا خالدّ، وهو يجعلّ، وهذا فرجّ»[١٥].

ويعلّل سيبويه هذه الطرق بأن الذين يقفون بالسكون سووا بين ما سكونه مؤقت وما سكونه دائم. أما الذين أشموا فإنهم أرادوا الفرق بين السكون الدائم والمؤقت فأشموا إشارة إلى أن أصله التحريك، وأما الذين راموا الحركة فهم يؤكدون باختلاسهم الحركة أن الحرف الذي وقفوا عنده متحرك. وأما الذين يشددون الحرف فهم بالغوا في توكيد كونه متحركا في الأصل، فهم أتوا بحرف لا يكون بعده إلا حرف متحرك؛ لأنه لا يلتقي ساكنان[١٦].

ولأحوال الوقف علامات كتابية ذكرت في (الكتاب)[١٧].

والخلاصة، أن هناك فرقا بين الإشمام والروم، فالإشمام ضم الشفتين من غير صوت، أمّا الروم فهو اختلاس الحركة. قال القيسي: «لأن الروم يسمع ويرى... فالروم إتيانك في الوقف بحركة ضعيفة غير كاملة، يسمعها الأعمى، والإشمام إتيانك بضم شفتيك لا غير من غير صوت، ولا يفهمه الأعمى بحسه»[١٨]. ولذلك اقتصر الإشمام على الضم وتعدى الروم ذلك إلى كل الحركات[١٩].

على أننا نجد من لا يذكر فرقا بين الإشمام والروم مثل الأخفش الذي يقول: «وإذا وقفت على ﴿يَتَفَيَّؤُا﴾ [٤٨ - النحل] قلت: (يتفيأُ)، كما تقول بالعين: (يتفيعْ)، جزما، وإن شئت أشممتها الرفع ورمته، كما تفعل ذلك في: هذا جُحُرٌ»(٢٠).

ويفهم من نص الأخفش هذا أن الظاهرة صوتية وليست مجرد ضم للشفتين لا صوت معه؛ بدليل قوله: «كما تفعل ذلك في: هذا جُحُر».

٤ - الإشمام حركة مسموعة؟

يلفت أبو حيان الانتباه إلى قضية مهمة وهي أن سيبويه على الرغم من وضوح تفرقته بين الروم والإشمام، وتبين أن الأخير مظهر حركي ليس للصوت فيه نصيب، فإنه لا يسلم من تداخل مفهوم المصطلحين، وذلك حين يستخدم (الإشمام) على نحو يوحي بأنه ظاهرة صوتية. قال أبو حيان: «وقال سيبويه في باب من أبواب الجزاء: وسمعنا من العرب من يشم الضم وظاهر هذا الكلام أن الإشمام في الموصول مسموع كما قال الداني»(٢١).

والقول الذي يشير إليه أبو حيان هو قول سيبويه عن جزم الفعل في جواب الاستفهام: «وقال الراجز:

مَتَى أَنَامُ لا يُؤَرِّقْني الكَرِي ... لَيْلاً وَلا أَسْمَعُ أَجْرَاسَ المَطِي

كأنه قال: إن يكن مني نوم في غير هذه الحال لا يؤرقْني الكري، كأنه لم يعدّ نومه في هذه الحال نوما.

وقد سمعنا من العرب من يُشمّه الرفع، كأنه يقول: متى أنام غير مؤرق»(٢٢).

وواضح من استخدام سيبويه للإشمام هنا أنه يقصد به الحركة وليس مجرد إشارة بلا حركة وهذا الموضع ليس موضع وقف، بل هو انتقال من حالة إعرابية إلى أخرى، أي من الجزم إلى الرفع وتغير للمعنى تغيرا ذكره سيبويه في عبارته؛ فبعد أن كان الفعل مجزوماً؛ لأنه جواب استفهام صار مرفوعا، وصارت جملته في محل نصب حال.

ومعنى ذلك أننا أمام مفهومين للإشمام أحدهما كونه إشارة دالة على الضمة من دون صوت، وذلك في الوقف، حيث لا يستتبع هذا تغيرا في المعنى.

والثاني أنه حركة مختلسة كحركة الروم، وذلك في غير الوقف، أي في الموصول، وهو تحريك ساكن بعض التحريك.

٥ - إشمام الإدغام:

يقتضي الإدغام سكون الحرف الأول وتحريك مماثله الذي يليه، لذا قد يحتاج الأمر إلى التخلص من حركة الأول، وقد يشار إلى هذه الحركة. قال ابن الجزري: «اعلم أنه ورد النص عن أبي عمرو من رواية أصحاب اليزيدي عنه وعن شجاع أنه كان إذا أدغم الحرف الأول في مثله أو مقاربه وسواء سكن ما قبل الأول أو تحرك إذا كان مرفوعا أو مجرورا أشار إلى حركته»(٢٣).

وذكر ابن الجزري، بعد ذلك، اختلاف العلماء في تفسير هذه الإشارة، قال: «واختلف أئمتنا في المراد بهذه الإشارة. فحمله ابن مجاهد على الروم فقال: كان أبو عمرو يُشم الحرف الأول المدغم إعرابه في الرفع والخفض ولا يشم في النصب وهذا صريح في جعله إياه روما (٢٤) وتسمية الروم إشماما كما هو مذهب الكوفيين. وحمله أبو الفرج الشنبوذي على أنه الإشمام فقال: الإشارة إلى الرفع في المدغم مرئية لا مسموعة وإلى الخفض مضمرة في النفس غير مرئية ولا مسموعة. وهذا صريح في جعله إياه إشماما على مذهب البصريين. وحمله

الجمهور على الروم والإشمام جميعا، فقال أبو عمرو الداني: والإشارة عندنا تكون روماً و إشماماً. والروم آكد في البيان عن كيفية الحركة؛ لأنه يقرع السمع. غير أن الإدغام الصحيح والتشديد التامّ يمتنعان معه ويصحّان مع الإشمام؛ لأنه إعمال العضو وتهيئته من غير صوت خارج إلى اللفظ فلا يقرع السمع. ويمتنع في المخفوض لبعد العضو من مخرج الخفض فإن كان الحرف الأول منصوباً لم يشر إلى حركته لخفته»(٢٥).

ويمكن أن نفهم من هذا النص الآتي:

١) أن إضعاف الحركة في أول المدغمين يسمى روما؛ لأن الحركة مسموعة.

٢) أن إذهاب الحركة في أول المدغمين وضم الشفتين بلا صوت يسمى إشماماً.

ومعنى هذا أن الروم والإشمام في هذه الظاهرة استخدما بمفهومها في الوقف.

ويبين ابن أبي الربيع أن الإشمام فيه بيان للأصل قبل الإدغام، وهو بيان لا يصاحبه صوت فهو كالإشمام في الوقف. قال: «وأما الإشمام في قوله سبحانه: ﴿ مَالَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ ﴾ [١١ - يوسف] فإن القراء كلهم أشموا الضمة؛ لأن الأصل: تأمنُنا برفع النون الأولى ثم لما أرادوا الإدغام سكنوا النون الثانية(٢٦)، فذهبت حركتها، فأشمّت النون الساكنة، وتضم عند النطق بالنون الساكنة شفتيك، وأما عند النطق بالنون الثانية ففتح خالص»(٢٧).

ولكن هذا الذي نجده عند ابن أبي الربيع مخالف لما نجده عند الأخفش قبله وذلك أن الإشمام في هذا الموضع هو حركة خفيفة أي روم للحركة و إن سماه إشماماً، قال الأخفش: «وقال: ﴿ أَتُحَاجُّونَنَا ﴾ [١٣٩ - البقرة] مثقلة؛ لأنهما حرفان مثلان، فأدغم أحدهما في الآخر، واحتمل الساكن قبلهما إذا كان من حروف اللين، وحروف اللين: الياء والواو والألف، إذا كنّ سواكن.

وقال بعضهم: (أتحاجوننا)، فلم يدغم، ولكن أخفى، فجعل حركة الأولى خفيفة، وهي متحركة في الوزن، وهي في لغة الذين يقولون: هذه مائة دِرْهم، يشمون شيئًا من الرفع ولا يبينون، وذلك الإخفاء، وقد قرىء هذا الحرف على ذلك: ﴿ مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ ﴾ [١١- يوسف]، بين الإدغام وبين الإظهار. ومثل ذلك: ﴿ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَن تَذْهَبُوا بِهِ ﴾ [١٣- يوسف]، وأشباه هذا كثير، وإدغامه أحسن حتى يسكن الأول»[٢٨].

وقد يكون ما يذكره ابن أبي الربيع شيئاً مختلفاً عن الذي ورد عند الأخفش؛ فالظاهرة التي يذكرها الأخفش هي روم الحركة، أما عند الآخر فهي إشمام الحركة. والاختلاف هو في كون الأولى منطوقة وإن نطقاً خفيفاً والثانية غير منطوقة. وأن الأولى إخفاء للنون والثانية إدغام لها.

بقي أن نقول إن الإشمام يكتسب مفهومين مختلفين عندهما كما تبين من استخدامه في عبارتيهما، فالإشمام عند الأخفش ظاهرة مسموعة. بخلاف ذلك عند ابن أبي الربيع فهو ظاهرة غير مسموعة. والسبب هو عدم استقرار دلالة المصطلحات؛ فالأخفش وسيبويه قد يطلقان على الحركة المختلسة في غير الوقف مصطلح الكوفيين وهو (الإشمام). أما ابن أبي الربيع فهو يدل بالإشمام على ظاهرة غير صوتية في الوقف والإدغام أيضا، وهذا مصطلح البصريين.

والمتأمل في هذه النصوص يتملكه العجب، وهو أن هذه الظاهرة إنما هي ظاهرة متعلقة بالقراءة التي عمادها التلقي والمشافهة، فكيف يختلف العلماء في أمر هذا شأنه، فيذهب إلى أنها ظاهرة صوتية هي الروم، أو أنها إشمام كإشمام الوقف بلا صوت، أو أنها محتملة للظاهرتين. وواضح أن الزعم بأنها ظاهرة صوتية قد لا يؤيده النظام اللغوي، وقد بين هذا ابن الجزري في نصه. بل لعلي

أستطيع القول إن من الصعوبة على القارئ قراءة طبيعية أن يجمع بين إدارة شفتيه بلا صوت والإدغام، إلا أن يقف على الصوت الأول مهلة يدير فيها شفتيه ثم يخرج الصوت الثاني، فلا يخرج الصوتان خروج المدغمين في صوت مشدد يخرج دفعة واحدة، لكنهما يخرجان خروج صوتين ليس بينهما حركة فاصلة. وعلى صعوبة هذا الإجراء الذي ذكرته فإنّه يمكن المتدرب الحاذق أن يجمع بين تدوير شفتيه والإدغام من غير توقف.

٦ - الإشمام في المبني للمفعول:

واستخدم سيبويه (الإشمام) في موضع آخر ليدلّ على غير إشمام الوقف، ولكنّ صفته غير واضحة كلّ الوضوح، قال: «وبعض العرب يقول: خُيف وبُيع وقُيل، فيُشِمّ إرادة أن يبين أنها فُعِل»[٢٩].

وعلى قول العرب هذا جاءت بعض القراءات القرآنية من ذلك: «قوله: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ﴾ [١١ - البقرة] قرأ علي بن حمزة الكسائي: (وَقِيلَ) و(وَغِيضَ) [هود ٤٤] و(سِيٓءَ) [هود ٧٧ والعنكبوت ٣٣]، و(سِيٓـَٔتْ) [الملك ٢٧]، و(وَحِيلَ) [سبأ ٥٤]، (وَسِيقَ) [الزمر ٧١، ٧٣] (وَجِاْيٓءَ) [الزمر ٦٩] و[الفجر ٢٣] يضم أول ذلك كله.

وكان نافع يضم من ذلك حرفين: (سيُء) و(سُيئت) ويكسر ما بقي.

وكان ابن عامر يضم أول: (سُيق)، و(سيُء) و(سُيئت) و(حُيل) ويكسر (غِيض) و(وجِآيء)، و(قِيل) في كل القرآن.

هذه رواية ابن ذكوان بكسر القاف والغين والجيم.

وقال الحلواني، عن هشام بن عمار بإسناده عنه في كلهن مثل الكسائي.

وكان ابن كثير وعاصم وأبو عمرو وحمزة يكسرون أوائل هذه الحروف كلها. وروى عبيد بن عقيل عن ابن كثير: (سيُء) و(سُيئت) بالضم مثل نافع»[٣٠].

ولكن ما طبيعة هذا الإشمام؟

٧ - اضطراب مفهوم إشمام المبني للمفعول:

ولسنا ندري أهذا الإشمام أو الضم - على نحو ما عبر عنه عند ابن مجاهد - ظاهرة صوتية أم هو مثل إشمام الوقف. ومما يزيد الأمر غموضا أن هناك من يفهم من كلامه أنه ظاهرة غير صوتية، من هؤلاء ابن أبي زرعة عند بيانه حجج القراءات، قال: «قرأ الكسائي: ﴿وإذا قُيل لهم﴾ بالإشمام..... وقرأ الباقون جميع ذلك بالكسر، وحجتهم في ذلك أن الأصل في ذلك (قُول)، و(سُوِء)، و(غُيِض)، و(جُيِء)، فاستثقلت الضمة على فاء الفعل وبعدها واو مكسورة وياء مكسورة، فنقلت الكسرة منهما إلى فاء الفعل وقلبت الواو ياءً لسكونها وانكسار ما قبلها فقيل في ذلك: (قِيل وحِيل) وأخواتها.

وحجة الكسائي في ذلك أنه لما كان الأصل في كل ذلك (فُعِل) بضم الفاء التي يدل ضمها على ترك تسمية الفاعل، أشار في أوائلهن إلى الضم لتبقى بذلك دلالة على معنى ما لم يسمّ فاعله وأن القاف كانت مضمومة»[٣١].

وإن يكن ابن أبي زرعة غير صريح في تسويته بين إشمامي الوقف والمبني للمفعول فإن هناك من صرح بهذه التسوية، قال الرضي: «وقال بعضهم الإشمام ههنا كالإشمام حالة الوقف أعني ضم الشفتين فقط مع كسر الفاء كسراً خالصاً وهذا خلاف المشهور عند الفريقين»[٣٢].

ومثل ذلك ما يذكره ابن أبي الربيع في قوله: «ومنهم من قال بعد النطق بفاء الكلمة: تضم شفتيك، وتجري مجرى إشمام الوقف»[٣٣].

بل إن من المقرئين من فعل ذلك، قال أبو حيان: «وكان أبو عمرو بن الطفيل المقرئ المجود يضم الحرف الموصول من غير أن يسمع إشمامه»[٣٤].

وبلغ الاضطراب مبلغه في توقيت ضم الشفتين فقد مر في القول الذي جاء به ابن أبي الربيع أن الضم يكون بعد نطق فاء الفعل، وهو يورد قولا آخر يرى الضم قبل نطق الفاء، قال: «ومن الناس من ذهب إلى أنك في (قيل) وما أشبهها تضم شفتيك قبل النطق بفاء الكلمة، ثم تنطق بفاء الكلمة بكسرة خالصة، ولا يدركه إلا من يبصرك»[٣٥].

وواضح من هذه الأقوال التي تسوي بين إشمامي الوقف والمبني للمفعول أنها تسعى إلى اطراد المصطلح.

وفي مقابل الذاهبين إلى التسوية بين الإشمام في الوقف والإشمام في بناء الفعل للمفعول نجد الذين يذهبون إلى أن الإشمام ظاهرة صوتية مسموعة. ويذكرنا هذا الخلاف بخلافهم الذي ذكره ابن الجزري في تفسير الإشارة إلى حركة المدغم. من هؤلاء ما أورد الرضي قال: «وقال بعضهم هو أن تأتي بضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا أيضا غير مشهور»[٣٦].

ولما كانت هذه حركة مسموعة فإن هناك من يطلق عليها مصطلح (الروم) كالأخفش، فالإشمام عنده هو الروم ويكاد يستخدم اللفظين لدلالة واحدة، وهو ظاهرة صوتية، ويتبين هذا في قوله: «ومنهم من يروم الضم في (قيل) مثل رومهم الكسر في (رُدّ) لغة لبعض العرب أن يقولوا: (ردّ)، فيكسرون الراء ويجعلون عليها حركة الدال التي في موضع العين، وبعضهم لا يكسر الراء، ولكنه يشمها الكسر، كما يروم في (قيل) الضم. وقال الفرزدق:

وما حِلّ من جهل حُبا حلمائنا ... ولا قائل المعروف فينا يعنّف

سمعناه ممن ينشده من العرب هكذا»[٣٧].

ومثل الأخفش الزجاج أيضا يطلق على هذه الظاهرة مصطلح الروم، قال الزجاج: «والأصل في (قيل): قُوِل ولكن الكسرة نقلت إلى القاف؛ لأن العين من الفعل في قولك قال نقلت من حركة إلى سكون، فيجب أن تلزم هذا السكون في سائر تصرف الفعل. وبعضهم يروم الضمة في قيل، وقد يجوز في غير القرآن: قد قول ذاك. وأفصح اللغات قيل وغيض، ﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ ﴾ [٧٣ - الزمر]، وإن شئت قلت: قُيل، وغُيض، وسُيق تروم في سائر أوائل ما لم يسم فاعله الضم في هذا الباب»(٣٨).

بل إنهم صرحوا بأن حق هذه الظاهرة المسموعة أن تسمى روما؛ لأن المسموع روم. قال القيسي: «فإن وقعت الترجمة بالإشمام في المتحرك، فهو في الحقيقة روم؛ لأنه لا يسمع [أي الإشمام] نحو ترجمتهم الإشمام في (سيئت، وقيل) وشبهه، هذا إشمام يسمع، فهو كالروم، وهي ترجمة على مذهب الكوفيين؛ لأنهم يترجمون عن الإشمام، الذي لا يسمع، بالروم ويترجمون عن الروم، الذي يسمع، بالإشمام، الذي لا يسمع»(٣٩)، وقال المرادي: «ومعنى الإشمام هنا شوب الكسرة شيئاً من صوت الضمة، ولهذا قيل: ينبغي أن يسمى روما. قلت: وقد عبر عنه بعض القراء بالروم»(٤٠).

وهذه - أيضا - محاولة للمحافظة على اطراد مصطلح (الإشمام)، فاللفظ لفظ (الإشمام)؛ لكن المقصود هو (الروم).

ولكن سيبويه الذي هو من أوائل المستخدمين للفظ (الإشمام) لا يسوّي بين الإشمامين: الإشمام في الوقف والإشمام في المبني للمفعول؛ ذلك أنه يستخدم هذا اللفظ استخداماً يوحي إليك بأنه ظاهرة صوتية، قال: «وقد قال قوم: قد رد، فأمالوا الفاء ليعلموا أن بعد الراء كسرة قد ذهبت، كما قالوا للمرأة أغزُي. فأشموا الزاي ليعلموا أن هذه الزاي أصلها الضم. وكذلك لم تدعُي.

ولم يضموا فتقلب الياء واوا فيلتبس بجمع القوم. ولم تكن لتضم والياء بعدها لكراهة الضمة وبعدها الياء، إذ قدروا على أن يشموا الضم»(٤١)، وقال أيضا: «وأما تغزين ونحوها فالإشمام لازم لها ولنحوها؛ لأنه ليس في كلامهم أن تقلب الواو في يفعل ياءً في تفعل وأخواتها»(٤٢).

وما قبل الياء في قول سيبويه ليس ضمة خالصة بل شيء من الضم.

وقد يكون هذا ما دعا بعضهم إلى الذهاب إلى أن الإشمام في المبني للمفعول هو الإتيان بضمة قبل الياء، قال الرضي: «وقال بعضهم هو أن تأتي بضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا أيضًا غير مشهور عندهم»(٤٣).

وإن كان سيبويه لا يسوي بين الإشمامين إشمام الوقف وإشمام المبني للمفعول فما طبيعة إشمام المبني للمفعول من ناحية صوتية؟

٨ - الوصف الصوتي لإشمام المبني للمفعول:

لعلنا نلتمس الإجابة في قول سيبويه نفسه حين وصف هذه الظاهرة بأنها إمالة (٤٤)، قال: «وأما من ضم بإشمام إذا قال فُعل فإنه يقول: قد بُعْنا وقد رُعْنَ وقد زُدْت. وكذلك جميع هذا يميل الفاء ليعلَم أن الياء قد حذفت فيضم، وأمال كما ضموا وبعدها اليا؛ لأنه أبين لفُعِل»(٤٥).

وبالإمالة عبر أيضا الفارسي في غير موضع، قال: «حجة من قال؛ وإذا قيل لهم فأشم الضمة الكسرة وأمال بها نحوها...»(٤٦)، وقوله: «لأن هذا الإشمام والإمالة بالضمة نحو الكسرة إنما جاء...»(٤٧)، وقال: «فالقول أن هذه الحركة لما لم تكن ضمة ولا كسرة محضة ضعفت في الابتداء»(٤٨).

وإن يكن الإشمام إمالة فهو ظاهرة صوتية تعني تقريب صوت من نطق صوت آخر بحيث ينتج صوت جامع لمميزات مشتركة من الصوتين أي: هو نوع

من المماثلة غير التامة بين الصوتين. ولذلك نجد أن (الإشمام) يكتسب هذا المفهوم عند القراء واللغويين، فاستخدم المصطلح عند ابن مجاهد[٤٩]، ليدل على ما يمكن أن يفهم من مطلق المماثلة بين صوتين مماثلة غير تامة، مثال ذلك قوله: «واختلفوا في قوله: الصراط في السين والصاد والزاي والإشمام»[٥٠]، وقال في موضع آخر: «إلا أن سليماً كان يقرأ في الصلاة بشبه الزاي، في هذه وحدها، ولم يكن يشم الصاد الزاي في القرآن كله غيرها»[٥١].

ونرى المقصود بـ(الإشمام) في قوله: «وروى عريان بن أبي سفيان، عن أبي عمرو: أنه كان يقرأ بين الصاد والزاي[٥٢] مثل حمزة»، وقوله: «غير أن حمزة كان يسمن الصاد، فيلفظ بها بين الصاد والزاي، ولا يضبطها الكتاب. وكان سليم يحكي ذلك في الساكنة والمتحركة، وكذلك إذا سكنت وأتت بعدها دال مثل: ﴿ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [النحل ٩]، و﴿ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ ﴾ [القصص ٢٣]، و﴿ يَصْدِفُونَ ﴾[الأنعام ٤٦]، و﴿ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴾ [الطور ٣٧]، و﴿ بِمُصَيْطِرٍ ﴾[الغاشية]»[٥٣].

وابن مجاهد يسمي ذلك إمالة حين يقول محتجاً لهذه القراءة: «وأما إمالة الصاد إلى الزاي فلأن الصاد، وإن كانت من حروف الإطباق فهي مهموسة، والطاء مجهورة[٥٤]، فقلبت الصاد إلى حرف مجهور مثلها، مؤاخ للصاد بالصفير ليكون مجهوراً كالطاء. كذلك القول في ﴿قصد﴾ و﴿يصدر﴾ و﴿يصدفون﴾ من نحا بها نحو الزاي فلعلة الهمس والجهر»[٥٥]. ومن اللغويين ابن جني قال: «ومنه تقريب الحرف من الحرف؛ نحو قولهم في نحو مصدر: مزدر، وفي التصدير: التزدير. . . . فلما سكنت الصاد فضعفت به وجاورت الصاد – وهي مهموسة – الدال – وهي مجهورة – قربت منها بأن أشمت شيئاً من لفظ الزاي المقاربة للدال بالجهر»[٥٦].

ولعل هذا المفهـوم للإشمام هـو ما يقصده النحـويون عنـد الكلام على المبني للمفعول. وهـو يختلف عن إشمام الوقف بأنه مسمـوع. ومن أجل ذلك وصفه الداني بقوله: «وإنما هو إمالة الكسرة نحو الضمة قليلا»(٥٧)، وقال الرضي شيئًا قريبـاً من هذا: «وحقيقـة هذا الإشمام أن تنحـو بكسرة فاء الفعل نحـو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا إذ هي تابعة لحركة ما قبلها، هذا هو مراد القراء والنحاة بالإشمام في هذا الموضع»(٥٨). ولذا فهـو يختلف عن الإشمام في الوقف؛ «لأن الإشمام عندهـم ههنا حركة بين حركتي الضـم والكسر بعدها حرف بين الواو والياء»(٥٩).

وفرّق ابن أبي الربيع، بين نـوعين من الإشمام أحدهما إشمام الـوقف، والآخر إشمام حـركـة المبني للمفعـول الأجـوف. قـال «وهـذا الإشمام الـذي في (قيل) وأخواته يظهر لي أنه ليس على حدّ الإشمام في الوقف؛ لأن الإشمام في الوقف هو أن تنطق بالسكون الخالص ثم تضم شفتيك إشعاراً بأنه كان مرفوعاً أو مضمومًا في الـوصل. لا يـدركه الأعمـى؛ لأنه لا حظّ لـه في السمع، وإنما يـدركـه من يبصرك، ويـرى إشارتـك بشفتيك نحو الضم، والإشمام هنـا إنما هـو أن تنطق بحركـة بين الكسرة والضمة فتصير المدة التي بعـد حركـة الفاء بين اليـاء والواو، ووقفت»(٦٠).

وعلى الرغم من أن الحركـة الطويلة وهي (عين الأجـوف) تصير حركة طـويلة جامعـة بين ملامح الضمـة الطويلـة والكسرة الطويلـة، فإننا نجد مـن يبلغ به الوهم أن يظن أن الحركة المتغيرة إنما هي حـركة قصيرة قبل الياء في الأجوف المبني للمفعـول، قـال المرادي: «ومعنى الإشمام هنا شـوب الكسرة شيئًـا من صـوت الضمـة، ولهذا قيل: ينبغي أن يسمى روما. قلت: وقـد عبر عنه بعض القـراء بالـروم. فإن قلت: ما كيفيـة اللفظ بهذا الإشمام؟ قلت: ظاهـر كلام كثير من

النحويين والقراء أنه يلفظ على فاء الكلمة بحركة تامة ممتزجة من حركتين: ضمة وكسرة على سبيل الشيوع. والأقرب ما حرره بعض المتأخرين. فقال: كيفية اللفظ أن يلفظ على فاء الكلمة بحركة تامة مركبة من حركتين إفرادا لا شيوعا، جزء الضمة مقدم وهو الأقل يليه جزء الكسرة وهو الكثر، ومن ثم تمحضت الياء»[٦١].

وسبب هذا الوهم الذي نجده في هذا النص مصادرة غير صحيحة تمسك بها علماء العربية القدماء وهي أن كل مد مسبوق بحركة من جنسه[٦٢]، ومن السهل أن نرى آثار ذلك حتى في أقوال الذين أحسنوا القول في الطبيعة الصوتية للإشمام في الأجوف مثل الرضي وابن أبي الربيع.

٩ - الإشمام في بناء المضعف:

وشبيه بهذه الظاهرة وهي بناء الأجوف للمفعول بناء المضعف أيضا؛ إذ إن من لغاته أيضا الإشمام، والنحويون يفرقون بين الإشمام في بناء الأجوف للمفعول وبناء المضعف، انطلاقاً من الأصل المتحول عنه، فهم يرون أن لغة الإشمام فرع عن اللغة العامة المشهورة فيهما، أما في الأجوف فيحدث ضم للشفتين يقرب نطق الكسرة من الضمة، أما مع المضعف فالمسألة معكوسة؛ ذلك أن حركة فاء المضعف الضم لذلك تقرب من نطق الكسرة. وقد ذكر ابن جني الظاهرتين على أنهما مختلفتان، قال: «وأما الكسرة المشوبة بالضمة فنحو: قُيل، وبُيع، وغُيض، وسُيق. وكما أن الحركة قبل هذه الياء مشوبة بالضمة، فالياء بعدها مشوبة بروائح الواو، على ما تقدم في الألف. أما الضمة المشوبة بالكسرة فنحو قولك في الإمالة: مررت بمذعور، وهذا ابن بور، نحوت بضمة العين والباء نحو كسرة الراء، فأشممتها شيئاً من الكسرة. وكما أن هذه الحركة قبل هذه الواو ليست ضمة محضة، ولا كسرة مرسلة، فكذلك الواو أيضا بعدها هي مشوبة بروائح الياء»[٦٣].

وقد علق النعيمي على أقوال ابن جني بعد أن أوردها قائلا: «وأما الكسرة المشوبة بالضمة والضمة المشوبة بالكسر فلا أرى بينهما من فرق واعتبر ذلك بنطق كلمة بيع وبور، بإتباع الباء في الكلمتين بصوت بين الكسرة والضمة أو بين الضمة والكسرة لا فرق»(٦٤).

ولعل ابن جني إنما يلفت الانتباه إلى الأصل قبل تغيره، فالأصل عندهم في المبني للمفعول هو الياء التي تكتسب شيئاً من ملامح الواو. أما في كلمة مثل (ابن بور) فالواو هي الأصل الذي تأثر بملمح من ملامح الياء وهو التقدم. فيمكن القول إن ثمة فرقا على المستوى اللغوي؛ لكن ليس من فرق على المستوى الصوتي. وعلى أي حال فهذه الحركة هي نتيجة تماثل غير تام بين ضمة وكسرة.

والحق أنه لا فرق بين الحركتين: حركة المبني للمفعول من الأجوف، وحركة المضعف، أما ذهاب بعض النحويين إلى أن إشمام الأجوف هو تحول ليائه إلى تلك الحركة فليس عليه دليل، لكنهم جعلوا البناء للمفعول بالياء أصلا. ولو أنهم نظروا إلى أن التحول منطلق من البنية العميقة وهي (فُعِل)، لرأوا أن المبني من المضعف هو كذلك.

ويمكن القول إن هذه الحركة قد تكون قصيرة - نحو حركة المضعف، وحركة الأجوف المبني للمفعول المسند لضمير رفع متحرك - أو طويلة نحو حركة الأجوف المبني للمفعول المسند لغير ضمير رفع متحرك.

وينطلق هذا الصوت بأن يتخذ جهاز النطق وضع النطق بالكسرة، لكن الشفتين تستديران كأن المنطوق ضمة. وهو صوت معروف في لغات عدة مثل الفرنسية والألمانية(٦٥).

١٠ - اتساع مفهوم مصطلح الإشمام:

وعلى الرغم من أن الإشمام استخدم للدلالة على ظواهر مختلفة فإن بعض العلماء القدماء يتحدثون عن الإشمام على أنه مصطلح واحد غير ملتفتين إلى اختلاف الظواهر ولا إلى المشكلات التفسيرية لمفهوم الإشمام تلك المشكلات التي نشأت من استخدام اللفظ بمعناه المعجمي كل مرة في سياقات تقتضي وجود مصطلح قار لا يتداخل مفهومه مع مفهومات أخرى؛ من أجل هذا نجد أن هناك غموضاً في الحديث عن الإشمام؛ لأن ذلك ينال الظواهر المختلفة، فهذا أبو حيان يحاول تأييد القول الذاهب إلى أن الإشمام في المبني للمفعول ظاهرة صوتية مستعيناً على مذهبه بما وجده عند سيبويه من تسمية لتحريك الساكن بعض التحريك إشماماً، قال: «وقال سيبويه في باب من أبواب الجزاء: وسمعنا من العرب من يشم الضم وظاهر هذا الكلام أن الإشمام في الموصول مسموع كما قال الداني»(٦٦). فابن حيان لم يتنبه إلى الفرق بين الظاهرتين، وإنما اهتم بإثبات أن الإشمام له حالتان: حالة غير مسموعة في الوقف وحالة مسموعة في الوصل.

وهذا مكيّ بن أبي طالب يحاول أن يفرّق بين الروم والإشمام؛ لكنه لا يكتفي في تفرقته بينهما معتمداً على مفهوم الإشمام في الوقف بل يعمم وصف الإشمام اعتماداً على الظواهر كلها دون تفرقة بينها وهذا من شأنه أن يوهم بأن الإشمام في المبني للمفعول هو الإشمام في الوقف. قال: «والفرق بين الروم والإشمام أن الأعمى يسمع الروم ولا يسمع الإشمام إذا كان في السواكن؛ لأن الروم حركة ضعيفة، والإشمام إنما هو ضم شفتيك بغير صوت، وبينهما فرق آخر وهو أن الروم يكون أواخر الكلم، والإشمام يكون في الأوائل والأواخر والأواسط، ألا ترى كيف يشم السين من (سيئت)، وهو أول، وتشم النون من (تأمنّا) وهي

وسط، وتشم الدال من (نعبد) وهي آخر، ولا يجوز الروم إلا في الأواخر والأواسط السواكن. وبينهما فرق آخر وهو أن الإشمام يكون في الساكن والمتحرك، لكنه يسمع في المتحرك نحو (سيئت)؛ لأنه كالإمالة، والروم لا يكون إلا في الساكن على مذهب البصريين»[٦٧].

ولو تأمل مكي في الظواهر التي يعبر عنها بالإشمام بعض التأمل لوجد أن الذي يجمع بينها هو لفظ المصطلح لا دلالته وجوهره، فليس هناك علاقة بين الإشمام في الوقف، والإشمام في المبني للمفعول، ولذلك كان من الأولى إطلاق مصطلح آخر على أحدهما، لكن التعبير عن الأفكار قد ينطلق من لفظ لغوي عام الدلالة في كل مرة، ثم يصار إلى جعله مصطلحا، فأصبح هذا المصطلح من قبيل المشترك اللغوي، بل من قبيل (المشترك الاصطلاحي). وليس غريباً حدوث اشتراك في لفظ المصطلح، ولكن الغريب هو اختلاط مفاهيم هذا اللفظ الاصطلاحي المشترك على نحو ما حدث في مصطلح الإشمام. ولبيان هذه القضية بعض البيان أضرب مثالا على مصطلح نحوي لفظه مشترك وهو مصطلح (المفرد) فله استخدامات في أبواب نحوية مختلفة، لكنها استخدامات لا يجوز بعضها على بعض لاستقلال مفهوماتها، فالمفرد في باب النداء بمعنى المقابل للمضاف والشبيه بالمضاف، وفي باب المبتدأ والخبر هو في مقابل الجملة، وفي باب تمييز العدد هو في مقابل العدد المركب والمتعاطفين، وألفاظ العقود، وفي باب الجموع هو في مقابل المثنى والجمع.

ونتنهي إلى أنه عند الكلام في الفرق بين الروم والإشمام نفرق بينهما مصطلحين من مصطلحات الوقف فقط. مع التنبيه إلى أن هناك إشمامين مختلفين أحدهما إشمام الوقف، والآخر إشمام المماثلة، وهو الذي نجده في المبني للمفعول، والمضعّف. وهذا التفريق الواضح بين الإشمامين قد سبق إلى

ذكره وبيانه ابن أبي الربيع؛ لكن أحداً لم يتنبه إلى أهمية ما جاء به، فهو يفرق بين نوعين من الإشمام أحدهما إشمام الوقف، والآخر إشمام حركة المبني للمفعول الأجوف. قال: «وهذا الإشمام الذي في (قيل) وأخواته يظهر لي أنه ليس على حدّ الإشمام في الوقف؛ لأن الإشمام في الوقف هو أن تنطق بالسكون الخالص ثم تضم شفتيك إشعارا بأنه كان مرفوعاً أو مضموماً في الوصل. لا يدركه الأعمى؛ لأنه لا حظّ له في السمع، وإنما يدركه من يبصرك، ويرى إشارتك بشفتيك نحو الضم، والإشمام هنا إنما هو أن تنطق بحركة بين الكسرة والضمة فتصير المدة التي بعد حركة الفاء بين الياء والواو، ووقفت»(٦٨).

خاتمة:

١) لعله اتضح بجلاء أن الإشمام استخدم في التراث ليدل على أكثر من مفهوم، ونذكر أبرز هذه المفهومات:

أ- ضم الشفتين بلا صوت عند الوقف على مرفوع بالضمة أو مبني عليها. ويسمى (روماً) عند الكوفيين.

ب- ضم الشفتين بلا صوت عند نطق حرف حذفت ضمته للإدغام. ويسمى روماً عند الكوفيين.

ج- نطق ضمة مختلسة.

د- إمالة الكسرة نحو الضمة (قصيرة أو طويلة)، في الأجوف المبني للمفعول.

هـ- إمالة الضمة نحو الكسرة في المضعف المبني للمفعول.

ويضاف إلى هذا استخدامه للدلالة على المماثلة بشكل مطلق مثل مماثلة الصاد الدال من حيث الجهر في كلمة (مصدر) .

٢) يمكن أن تضم بعض هذه المفهومات إلى بعض ، فالإشمام في الوقف ، والإدغام شيء واحد عند من يذهب إلى أنه ضمّ للشفتين من دون صوت . أما نطق ضمة مختلسة فهذا مطابق لمصطلح (الروم) وهو المعنى الذي رأيناه عند الخليل ، أما الإشمام في المبني للمفعول ، والمضعف وما شابه ذلك من ظواهر وعبر عنه بالإمالة فهو ضرب من المماثلة غير التامة ، وإن ظهر أن الإمالتين مختلفتان في البناء العمقي ، فإنهما تصيران ظاهرة صوتية واحدة ، في البناء السطحي .

٣) إن مرد هذا الاضطراب في استخدام مصطلح الإشمام يعود إلى الأسباب الآتية :

أ ـ تعاند مفهوم مصطلحي (الإشمام) و(الروم) عند البصرية والكوفية .

ب ـ الرغبة في طرد مفهوم مصطلح (الإشمام) أينما وجد .

ج ـ غياب التنبّه إلى اختلاف الظواهر اللغوية التي أطلق المصطلح عليها ، فاكتسب مفهوماً هو خليط من هذه الظواهر .

د ـ الانطلاق في استخدام المصطلح وتفسير الظواهر من فهم نظري غير مؤسس على خبرة في الأصوات اللغوية .

هـ ـ استخدام مصطلح (الإشمام) بمعناه المعجمي ، وسيطرة هذا المعنى عليه ، فلم يرقَ في بعض الأحيان إلى مستوى المصطلح القار .

٤) وعند تأمل أقوال العلماء نجد أن بعضها ينطلق في وصفه من خبرة صوتية كقول ابن أبي الربيع ، والرضي ، وبعضها ينطلق من تصورات نظرية ناتجة من الرغبة في المحافظة على مفهوم واحد لمصطلح الإشمام .



١) أبـو عبـدالـرحمن الخليل بن أحمد الفـراهيـدي، كتـاب العين، تحقيق: مهـدي المخـزومي وإبـراهيم السامرائي (وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر/ بغداد، ١٩٨٢م) ٦/ ٢٢٣-٢٢٤.

٢) السابق ٦/ ٢٢٤.

٣) أبـو الحسين أحمد بن فـارس بن زكريـا، مقـاييس اللغـة، تحقيق: عبـدالسلام محمـد هـارون (ط ٢، مصطفى البابي الحلبي/ القاهرة، ١٩٧٠م). ٣/ ١٧٥.

٤) هكذا في النص المطبوع ولعله خطأ مطبعي صحته: حركة.

٥) الخليل بن أحمد، العين ٦/ ٢٢٤.

٦) أبـو البقـاء مـوفق الـدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل (دار الطبـاعـة المنيريـة/ القـاهـرة، د.ت). ٦/ ٦٧.

٧) أبو بشر عمـرو بن قنبر سيبويـه، الكتاب، تحقيق: عبـدالسلام محمـد هارون (الهيئـة المصرية العـامة للكتاب/ القاهرة ١٩٧٥م). ٤/ ١٧١.

٨) السـابق ٤/ ١٦٩. وليس هناك رمز في الرسـم المألوف، ولكن اصطلح لتمثيل ذلك على وضع نقطـة فوق الحرف الموقوف عليه بالإشمام.

٩) السابق ٤/ ١٦٧.

١٠) السابق ٤/ ١٦٩. ويدل عليه بوضع خاء صغيرة فوق الحرف.

١١) السابق ٤/ ١٦٨.

١٢) إسماعيل بن حماد الجوهـري، الصحــاح، تحقيـق: أحمد عبـدالغفـور عطــار (ط ٢، دار العلم للملايين/ بيروت، ١٩٧٩م). ٥/ ١٩٣٨.

١٣) ابن يعيش، شرح المفصل، ٩/ ٦٧.

١٤) سيبويه، الكتاب، ٤/ ١٦٩. ويدل عليه بخط أمام الحرف.

١٥) السابق، الصفحة نفسها. ويدل عليه بشين فوق الحرف.

١٦) السابق، ٤/ ١٦٨.

١٧) قال سيبويه: «وهذا علامات. فللإشمام نقطة، وللذي أجري مجرى الجزم والإسكان الخاء، ولروم الحركة خط بين يدي الحرف، وللتضعيف الشين» (الكتاب، ٤/ ١٦٩). وفسر السيرافي ذلك بقوله: «أمّا جعله الخاء لما أجري مجرى الجزم والإسكان فلأنّ الخاء أول قولك خفيف؛ فدل به على السكون؛ لأنه تخفيف. وأما جعله للتضعيف الشين فلأن الشين أول حرف في شديد؛ فدل به عليه؛ لأن الحرف مشدد. وأما النقطة للإشمام فلأن الإشمام أضعف من الروم. فجعل للإشمام نقطة، وللروم خطاً؛ لأن النقطة أنقص من الخط». (السابق، الصفحة نفسها، هامش ١).

١٨) أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع، تحقيق: محيي الدين رمضان (مجمع اللغة العربية/ دمشق، ١٩٧٤م). ١/ ١٢٢.

١٩) سيبويه، الكتاب، ٤/ ١٧١.

٢٠) أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش، معاني القرآن، تحقيق: فائز فارس (ط ٢، الشركة الكويتية لصناعة الورق/ الكويت، ١٩٨١م). ٢/ ٣٨٢.

٢١) أبو حيان أثير الدين محمد بن يوسف بن حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: مصطفى أحمد النماس (ط ١، مط. المدني/ القاهرة، ١٩٨٧م). ٢/ ١٩٥-١٩٦.

٢٢) سيبويه، الكتاب، ٣/ ٩٤. ونجد لقول سيبويه صداه عند الجوهري الذي يذكر أن الحركة المشمة الحرف «لا يعتد بها حركة لضعفها. والحرف الذي فيه إشمام ساكن أو كالساكن». (الصحاح، ٥/ ١٩٦٢)، واستشهد ببيت سيبويه، ونقل عن سيبويه أنّك لو اعتددت بحركة الإشمام لانكسر البيت. (السابق، الصفحة نفسها).

٢٣) أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي (ابن الجزري)، النشر في القراءات العشر، بعناية: علي محمد الضباع (المكتبة التجارية الكبرى، د.ت). ١/ ٢٩٦.

٢٤) لأن الإشمام الذي هو ضم الشفتين بلا صوت لا يكون إلا للضمة؛ فضم الشفتين صفة من صفاتها تمتاز بها، فلما ذكر أن هذا الإشمام في المخفوض أيضا استنتج منه ابن الجزري أنه استعمل المصطلح بمعنى الروم، وهذه طريقة الكوفيين. ولكن قد يكون الاستخدام على طريقة البصريين أيضا، أي حركة بلا صوت في المخفوض أيضا قال ابن يعيش: «وذهب الكوفيون إلى جواز الإشمام في المجرور قالوا: لأن الكسرة تكسر الشفتين كما أن الضمة تضمها». انظر، شرح المفصل، ٩/ ٦٧، وانظر عبدالعزيز بن جمعة بن زيد، شرح ألفية ابن معطي، تحقيق: علي الشوملي (ط ١، مكتبة الخريجي/ القاهرة، ١٩٨٥م). ١/ ٢٦٦.

٢٥) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ١/ ٢٩٦.

٢٦) هكذا في النص المطبوع ولعل صحته: الأولى؛ لأن هذا ما يقتضيه الإدغام.

٢٧) عبيد الله بن أحمد بن أبي الربيع، البسيط في شرح جمل الزجاجي، تحقيق: عياد بن عيد الثبيتي (ط ١، دار الغرب الإسلامي/ بيروت، ١٩٨٦م). ٢/ ٩٥٨.

٢٨) الأخفش، معاني القرآن، ١/ ١٥٠.

٢٩) سيبويه، الكتاب، ٤/ ٣٤٢.

٣٠) أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف (ط ١، دار المعارف بمصر/ القاهرة، ١٩٧٢م). ١٤١-١٤٢.

٣١) أبو زرعة عبدالرحمن بن محمد بن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني (ط ٢، مؤسسة الرسالة/ بيروت، ١٩٧٩م). ٨٩-٩٠.

٣٢) رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي، شرح الكافية في النحو (مطبعة الشركة الصحافية العثمانية ١٣١٠، صورته دار الكتب العلمية/ بيروت) ٢/ ٢٧٠-٢٧١.

٣٣) ابن أبي الربيع، البسيط، ٢/ ٩٥٩.

٣٤) أبو حيان، ارتشاف الضرب، ٢/ ١٩٦.

٣٥) ابن أبي الربيع، البسيط، ٢/ ٩٥٩.

٣٦) الرضي، شرح الكافية، ٢/ ٢٧٠-٢٧١.

٣٧) الأخفش، معاني القرآن، ١/ ٤١.

٣٨) أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبدالجليل عبده شلبي (ط ١، عالم الكتب/ بيروت، ١٩٨٨م). ١/ ٨٧.

٣٩) القيسي، الكشف عن وجوه القراءات، ١/ ١٢٢.

٤٠) الحسن بن قاسم المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق: عبدالرحمن علي سليمان (ط ١، مكتبة الكليات الأزهرية/ القاهرة، ١٩٧٥م). ٢/ ٢٥.

٤١) سيبويه، الكتاب، ٤/ ٤٢٣.

٤٢) السابق، الصفحة نفسها.

٤٣) الرضي، شرح الكافية، ٢/ ٢٧٠.

٤٤) يتسع مفهوم هذا المصطلح (الإمالة) فيدل على مطلق المماثلة غير التامة بين الأصوات: صامتة أو حركات، مثال ذلك نص سيبويه المذكور بعد هذا المصطلح، ونصي ابن مجاهد والداني الواردين في (٨)، ونجد عند أبي الفتح عثمان بن جني، في (سر صناعة الإعراب) تحقيق: حسن هنداوي (ط ١،

دار القلم/ دمشق، ١٩٨٥م). حديثا عن إمالة الألف نحو الياء. انظر الصفحات ٢/ ٥٨٩، ٧٩٤، ٧٩٥. فالإمالة تطلق على مماثلة صامت لآخر مثل جهر الصاد بسبب جواره لمجهور، وتطلق على تقريب نطق الضمة من الكسرة، وعلى تقريب نطق الألف من الياء. على أنّ المشهور عند الإطلاق هو أن الإمالة هي إمالة الفتحة نحو الكسرة، والألف نحو الياء.

٤٥) سيبويه، الكتاب، ٤/ ٣٤٣.

٤٦) الفارسي، الحجة، ١/ ٢٥٩.

٤٧) السابق، ١/ ٢٦٠.

٤٨) السابق، الصفحة نفسها.

٤٩) يعود الفضل في تنبهي إلى استخدام هذا المصطلح بهذه الدلالة إلى ما ورد من إشارة إلى ذلك عند غانم قدوري الحمد. انظر كتابه: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد (ط ١، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية/ بغداد، ١٩٨٦م). ٥١١.

٥٠) ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ١٠٥.

٥١) السابق، ١٠٦.

٥٢) السابق، ١٠٥-١٠٦.

٥٣) السابق، ١٠٦.

٥٤) هذه الطاء تختلف عن الطاء الشائعة في الاستخدام الحديث حتى في قراءة القرآن، ولكنها مسموعة إلى اليوم في اليمن، فهم ينطقون الطاء دالا مطبقة. انظر تفصيل الكلام على الطاء: إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية (ط ٥، مكتبة الأنجلو المصرية/ القاهرة، ١٩٧٥م). ٦١-٦٣.

٥٥) ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ١٠٧.

٥٦) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار (مصطفى الحلبي/ القاهرة، ١٩٥٤م). ٢/ ١٤٤.

٥٧) أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (مكتبة الكليات الأزهرية/ القاهرة، ١٩٧٨م). ١٣٢.

٥٨) الرضي، شرح الكافية، ٢/ ٢٧٠-٢٧١.

٥٩) السابق، الصفحة نفسها.



٦٠) ابن أبي الربيع، البسيط، ٢/٩٥٨.

٦١) المرادي، شرح الألفية، ٢/ ٢٥.

٦٢) انظر مناقشة المحدثين هذه القضية مثل: إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص ٣٩، وكمال محمد بشر، دراسات في علم اللغة (دار المعارف/ القاهرة، ١٩٧٣م). ص ١٩١. وداود عبده، دراسات في علم أصوات العربية (مؤسسة الصباح/ الكويت، د.ت). ص ٤٦ حاشية ٢.

٦٣) أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هنداوي (ط ١، دار القلم/ دمشق، ١٩٨٥م) ٥٢-٥٣.

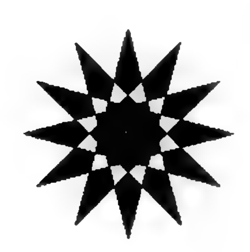
٦٤) حسام سعيد النعيمي، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني (وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد/ بغداد، ١٩٨٠م) ٢٣٧.

٦٥) غالب فاضل المطلبي، في الأصوات اللغوية (وزارة الثقافة والإعلام/ بغداد، ١٩٨٤م) ١٧٠.

٦٦) أبو حيان، ارتشاف الضرب، ٢/ ١٩٥ ١٩٦.

٦٧) أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، التبصرة في القراءات، تحقيق: محيي الدين رمضان (ط ١، معهد المخطوطات العربية/ الكويت، ١٩٨٥م) ١٠٥.

٦٨) ابن أبي الربيع، البسيط، ٢/٩٥٨.



مكـــــة والبيـت الحـــرام في قـلـوب العرب الجاهليين

د. عبد الرحمن بن إبراهيم الدباسي

لم يكن تعظيم مكـة والبيت الحرام أمرًا حـادثًا في الإسـلام، ولم يكن مقصوراً على الموحدين المؤمنين، بل عَظَّمَ مكة والبيت الحرام كفـار ومشركـون. وهـذا البحث محاولـة لاستقصـاء النصـوص الدالـة على تعظيم العرب الجاهليين قبل الإسـلام لمكة وللكعبـة وللمشاعر المقدسة فيها، مع ما كانوا عليه من ضلالة وجهالة. وقد برزت مظاهر هذا التعظيم والإجـلال والتقديس في أسمائهم وأيمانهم، ومكارمهم

وآدابهم، وفي حجهم وعمرتهم، وفي عهودهم ومواثيقهم، وكفهم عن الظلم في مكـة وعند البيـت، وفي ازورارهم عن القتال فيها، إلا مـا كـان من بعض شذاذهم والخارجين على الإجماع منهم.

وقـد كانت لي قـراءات كثيرة عن مكة والحرم في العصر الجاهلي، فـرغبت عندئذ أن أتتبع النصوص المتعلقة بمكـانة مكة والحرم عند العرب الجاهليين، ليكون هـذا البحث مقارنـة ضمنية بين كل مـن ينال من قـدسيتها في الإسلام وبين أولئك العرب، مع ما كانوا عليه من جهالة دينية وخواء روحي، قبل أن يظلهم الإسلام بهديه، وتملأ قلوبهم أنواره.

وهـذا البحث ـ فيما أرى ـ مختلف عن كـل مـا سبقـه من كتب وأبحـاث تنـاولت نحـواً من هـذا الموضـوع، ولكن الاهتمام فيهـا انصب على جـوانب أخرى مختلفة، كتاريخ مكة أو جغـرافيتها أو بناء الكعبة أو كسوتها أو النفوذ السياسي أو الاقتصادي للمكيين في العصر الجاهلي.

غير أن هذا البحث يهتم بمظـاهر تعظيم العرب في الجاهلية لمكـة والحرم أيًّا كان شكل ذلك التعظيم، وإن خالف ما أصبح عليـه المسلمون بعدُ في نظرتهم إلى مقدسـاتهم؛ لأنني معنيّ في هـذا الصدد بكل مظهر مـن مظاهر التقـديس والتشريف والاحترام لمكة والحرم عند عرب الجاهلية.

١ ـ في أسمائهم :

لعل من مظاهر تعظيمهم أن سمى الجاهليون ـ وخاصة القرشيين ـ عبد الكعبة، فأحد أعمام النبي ﷺ كان اسمه عبد الكعبة [١]، وكان اسم أبي بكر الصديق في الجاهلية عبد الكعبة [٢]، وكان اسم عبد الرحمن بن العوام بن خويلد عبد الكعبة [٣]، وكان اسم عبد الرحمن بن عوف في الجاهلية عبد عمرو وقيل عبد الكعبة [٤]، وكان اسم عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق عبد الكعبة فسماه رسول الله ﷺ عبد الرحمن [٥].

٢ ـ في أيمانهم وأقسامهم :

والعرب تقسم بكل ما هو عظيم وعزيز عندهم، والقسم عندهم أعظم الأيمان ـ كما يقول النجيرمي [٦] ـ ولذلك قال النابغة الذبياني :

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة ... وليس وراء الله للمرء مذهب [٧]

و إذا تتبعنا أيمان العرب نثراً وشعراً وجدنا كثيراً منها كان قسماً بمكة والكعبة والبيت الحرام، مما يدل على مكانة روحية خاصة لهذه البقاع الطاهرة في نفوس العرب الجاهليين، فمن أيمانهم قولهم: «وأيمن الكعبة» [٨]، وقولهم «وربِّ الكعبة» [٩].

ومن أيمانهم التي وردت في ثنايا أشعارهم قول الأعشى :

فإني وثوبي راهب اللج والتي ... بناها قصي والمضاض بن جرهم

لئن جد أسباب العداوة بيننا ... لترتحلن مني على ظهر شيهم [١٠]

وقوله :

كذبوا وبيت الله يفعل ذلكم ... حتى يوازى حزر ما كندير [١١]

وقوله :

لسنــــا بعير وبيـت الله مـــــائرة ... إلا عليهـا دروع القـوم والـزغف [١٢]

وقول زهير بن أبي سلمى :

فأقسمت بالبيت الـذى طاف حـوله ... رجـال بنـوه من قـريش وجـرهم[١٣]

وقول راشد بن شهاب اليشكري :

فـلا تحسبنـا كـالغمـور وجمعنـا ... فنحن وبيت الله أدنى إلى عمـرو [١٤]

وقول ابن براق أو ابن براقة :

كــذبتـم وبيت الله لا تـأخــذونها ... مـراغمــة مـادام للسيـف قـائم[١٥]

وقول أبي مسافع الأشعري :

أبلغ بنى النضر أعــلاهـا وأسفلهـا ... أن الغــزال وبيت الله والـــركن [١٦]

وقول بديل بن عبد مناة الخزاعي :

كــذبتـم وبيت الله مـــا إن قتلتم ... ولكن تــركنـا أمـركم في بـلابل[١٧]

وينسب إلى تأبط شرًّا :

وكــادت وبيت الله أطنــاب ثــابت ... تقـوض عن ليلى وتبكي النـوائح[١٨]

ومن ذلك أقسامهم وأيمانهم بالحجيج وبالحج وبمشـاعر الحج ومعالمه، وهو دال على نـوع من التقديس والتعظيم مـن غير شك، ومن هذا اللـون من الأيمان قول عوف بن الأحرص :

وإني والــــذي حجت قـــريش ... محارمـــه ومـــا جمعت حـــراء

وشهـــر بنى أميــة والهدايـــا ... إذا حبست مضرجهـــا الـــدمـــاء

أذمك مـــا تـــرقـــرق مـــاء عيني ... عليّ إذاً مـن الله العفــــــاء[١٩]

ولبقية الأصغر ابن المنهال :

حلفت لها بما عـــزت قـــريش وما حـوت المشـاعـر يـوم جمع[٢٠]

وقال نبيه بن الحجاج :

إنني والـــذي تحج لــــه شمـط ايــــاد وهللـــوا تهليـــــلا

لا تبرأت من قتيلـــة بـــالنـــاس وهل تبتغـــون الا القتـــولا [٢١]

وأبيات تنسب للكـاهن سلمة العذرى الذي تنـافر إليه مـالك بن عميلة بن السباق وعميرة بن هاجر الخزاعي ومنها قوله :

أحلف بـــالمروة والمشـــاعـــر ومنحـــر البـــدن لـــدى الحزاور

وكـل من حـج على عــــذافـــر من بين مطفـــور وبين نـــاشر[٢٢]

ومن أيمانهم الدالة على تعظيمهم لمكة وللبيـت ولمشاعر الحج ما ورد في بعض أشعـارهم من أقسام بـالله ولكن فيهـا استحضـار لعظمة البيت، وذكـر لبعض معالم الحج والمشاعر، إمـا باضافة أو نسبة أو ما يشبـه ذلك، وفي هذا دلالة على الاندمـاج في الأجواء النفسية والـروحية لهذه المشاعـر المقدسـة. ومن ذلك قول الطفيل الغنوي :

ورب التي أشرقـن في كل مـــذنب سـواهم خـوصـا في السريح المخـدم

يـــــزرن إلالا لا ينحبـن غيره بكل ملب أشعـث الـرأس محرم[٢٣]

وقال النابغة الذبياني :

فـلا لعمــر الـذي مسحـت كعبتـه وما هريق على الأنصاب من جسد[٢٤]

وقوله :

فـــلا عمـــر الـــذي أثنى عليـــه ومـــــا رفع الحجيـج إلى إلال[٢٥]

وقوله أيضًا:

حلفت بها تساق له الهدايا | على التأويب يعصمها الدرين
ورب الراقصات بكل سهب | بشعث القوم موعدها الحجون(٢٦)

ومن ذلك قول الأعشى ميمون بن قيس:

حلفت برب الراقصات إلى منى | اذا محرم جاوزته بعد محرم(٢٧)

ومنه قول أمية بن أبي الصلت:

إني أعوذ بمن حج الحجيج له | والرافعون لدين الله أركانا
مسلمين إليه عند حجهم | لم يبتغوا بثواب الله أثمانا(٢٨)

وقول عدي بن زيد:

سعى الأعداء لا يألون شرا | عليّ ورب مكة والصليب(٢٩)

وقول المطلب بن عبد مناف القرشي:

إني ورب البيت ذي الأستار(٣٠)

وقول هند بنت أبي سفيان:

والله رب الكعبة
لأ نكحن بيه(٣١)

٣ـ مكارمهم في مكة وهداياهم للبيت:

قال ابن حبيب: «فمن مكارمهم في الجاهلية أنهم كانوا على حالة شركهم يترافدون على سقاية الحاج وإطعام أهل الموسم، وحمل المنقطع به من الحاج، ومعونته على بلاغ منزله، فكان القيم بذلك في زمانه هاشم بن عبد مناف. . . وكانت قريش تجمع إليه الفضول من أموالها أيام الحج، ويقال: كان عليه الرُّبع من ذلك في ماله»(٣٢).

ويروى أن قصي به كلاب قال لقريش لما استوى أمر مكة له : أنتم جيران الله ، والحجاج زوار الله ، فهم أضيافه ، وأحق الأضياف بالكرامة أضيافه ، فاجعلوا لهم طعاماً وشرابًا أيام الحج ، وقصي أول من احتفر بـالأبطح سقاية للحاج ، وهو أول من ثرد الثريد بعد إبراهيم ـ عليه السلام ـ [٣٣] وولي المطلب ابن عبد مناف بعد هاشم بن عبد مناف السقاية والرفادة وقال في ذلك :

أبلغ لديك بني هاشم ... بما قد فعلنا ولم نؤمر

أقمنا لنسقي حجيج الحرام ... إذ ترك المجد لم يؤثر

نسوق الحجيج لأبياتنا ... كأنهم بقر تحشر [٣٤]

«وكانت قريش لا تبرح دارها في الأشهر الحرم ولا تجاوز حرمها؛ للتحمس في دينهم والحب لحرمهم والإلف لبيتهم، ولقيامهم لجميع من دخل مكة بما يصلحهم»[٣٥].

ويقال إن أول من أهدى البُدْن إلى البيت إلياس بن مضر [٣٦].

ولا شك أن إكرام الحاج و إطعامهم وسقايتهم من مفاخر العرب في الجاهلية ، وهي دلالة أكيدة على تعظيم العرب لمكة وللحرم . وقد عُرف نفر من العرب بجودهم وبذلهم وسخائهم وهداياهم للبيت الحرام وللحاج ، فهذا أبو أمية بن المغيرة المخزومي كان يُدعى زاد الركب ، وكان ندياً لأبي وداعة السهمي ، وكانا يسقيان العسل بمكة بعد سويد بن هرمي [٣٧]، والسقاية والرفادة بمكة من مناقب قريش ، بل عدها بعضهم من مناقب العرب[٣٨]، وكان حممه بن الحارث الدوسي سيد دوس في الجاهلية ، وكان أسخى العرب ، وهو مطعم الحاج بمكة[٣٩]، وأهدى الحر بن منيع الضبي إلى الكعبة مائة لقوح عليها جلالها ، فنحرها وقسم جلالها[٤٠]، وكان كهيل بن مالك القشيري قد أهدى ماله كله للحاج ، فقالت قريش : جُنَّ ابن المحدقة ، فقال :

لست بمجنون ولكني سَمْح أجود بالمال إذا قل القَمحْ

ومدحه شاعر قشير سوار بن أوفى القشيري، فقال:

ومنا نهيك أنهب الناس ماله مئين ألوفا لا جواد يرومها

فطارت على أيدي الحجيج وأحفظت قريشا وظنت أن ذاك يليمها(٤١)

وقال حسان بن ثابت يهجو أبا سفيان بن الحارث:

لست من المعشر الأولين لا عبد شمس ولا نوفل

وليس أبوك بساقي الحجيج فاقعد على الحسب الأرذل(٤٢)

وقال قيس بن الحدادية يمدح عدي بن نوفل:

تداركت أصحاب الحظيرة بعدما أصابهم منا حريق المحلل

وأنبعت بين المشعرين سقاية لحجاج بيت الله أكرم منهل(٤٣)

وقال مسافر بن أبي عمرو القرشي الأموي يفخر برهطه:

فأي مناقب الخيرات لم نشدد بها عضدا

ألم نسق الحجيج وننحر الدلافة الرفدا

وزمزم من أرومتنا ونرغم أنف من حسدا(٤٤)

وللمكيين غير قليل من الأشعار والأرجاز يذكرون فيها مآثرهم ومكارمهم في سقاية الحاج و إطعامهم(٤٥).

وكانت ولاية البيت الحرام والقيام عليه مفخرة من مفاخر العرب ومأثرة من مآثرها التي يناظرون بها غيرهم وينافرونهم، قال الشاعر الجرهمي مضاض بن عمرو:

ونحن عمرنا البيت كنا ولاته نضارب عنه من أتانا وندفع(٤٦)

وقال الشاعر الخزاعي عمرو بن الحارث:

ونحن ولينا البيت من بعد جرهم ... لنمنعه من كل باغ وآثم(٤٧)

وقال الشاعر الجاهلي الإيادي بشير بن الحجير:

ونحن إياد عبيد الإله ... ورهط مناجيه في السلم

ونحن ولاة حجاب العتيق ... زمان الرعاف على جرهم(٤٨)

والشاعر الجاهلي القديم الغند الزماني يناقض الأفوه الأودي، ويفضل عدنان على قحطان، فيقول:

إن إسماعيل من يفخر به ... يلف في دار بها حل الفخار

عكف الليل على آثارنا ... مثل ما حنت على البو الظؤار

فاخسأوا ليس لكم بيت على ... مثلنا، الله له رب وجار

ليس بيت رغبة الناس معا ... أن يزوره كبيت لا يزار

قد رآنا الله عزاً أهله ... وهو المختار والخلق كثار

قد رآنا الله أولى منكم ... باليد العليا ولله الخيار(٤٩)

ومن مكارم العرب ومبراتهم في مكة كسوة الكعبة، وكسوتها وتزينها والعناية بها كل ذلك دال على تعظيمهم لشأنها ومكانتها في قلوبهم. ويروى لكعب بن لؤي أحد أجداد النبي ﷺ، في خطبة له، قوله: «زينوا حرمكم وعظموه، تمسكوا به ولا تفارقوه»(٥٠)، ولعل أول من كسا الكعبة تبع الحميري، كساها الأنطاع والبرود، وهو الذي يقول:

وكسونا البيت الذي حرم الله ... ملاء معضدا وبرودا

ونطاعا من الخصاف فرشنا ... وجعلنا لبابه إقليدا(٥١)

ثم كستها العرب بعد ذلك، وممن كساها نتيلة بنت جناب، كستها ثيابا بيضا[٥٢]، وكانت قريش تلقب بجير بن أبي ربيعة ـ وهو الذي سماها رسول الله، ﷺ، عبد الله ـ بلقب «العدل» لأن قريشا كانت تكسو الكعبة في الجاهلية بأجمعها من أموالها سنة ويكسوها هو ـ ما له سنة، وقيل إن العدل هو الوليد بن المغيرة[٥٣].

٤ ـ من آدابهم في مكة وفي البيت الحرام:

ومن مظاهر تعظيم العرب للبيت الحرام أنهم كانوا لا يمسون المسجد بنعالهم، تعظيما لبقعته، وإذا دخل أهل الحل مكة تصدقوا بكل حذاء وكل ثوب لهم، ثم استكروا من ثياب الحُمس، تنزيهاً للكعبة أن يطوفوا حولها إلا في ثياب جدد، ولا يجعلون بينهم وبين الكعبة حذاء، يباشرونها بأقدامهم، فإن لم يجدوا ثيابا طافوا عراة[٥٤].

قال ورقة بن نوفل:

كفى حزنا كري عليه كأنه لقي بين أيدي الطائفين حريم[٥٥]

قال الزبير بن بكار: «كان كل من حج من العرب ينزلون في بطون قريش، يعطونهم ثيابًا يطوفون فيها، ويأخذ البطن من قريش الذي نزلوا عليه ما ينحرون من الإبل»[٥٦]، وكانت العرب تخلع نعالها لدخول الكعبة تكريماً وتقديساً، وأول من خلع نعليه في الجاهلية الوليد بن المغيرة، فاقتدى الناس به فخلعوا نعالهم[٥٧].

وكانوا لا يبنون بمكة بيتًا مربعًا؛ لأن الكعبة مربعة، ولا يبنون بها بيتًا مشرفًا عليها، رفعًا لها وتشريفًا لأمرها[٥٨].

٥ ـ حجهم وعمرتهم:

ومن أهم مظاهر تعظيم العرب في جاهليتهم لمكة وللبيت أنهم كانوا يحجون ويعتمرون ويطوفون بالبيت أسبوعًا، ويمسحون الحجر الأسود، ويسعون بين

الصفا والمروة[٥٩]، وكانوا يحجون على منازلهم في الشرك، وحج المشركون في الإسلام على مواقفهم في الجاهلية[٦٠]، وكانت قريش أمناءهم على بيتهم وقبلتهم[٦١]، وفي قصة عثمان بن الحويرث القرشي المكي أنه قال لقيصر: «إني من أهل الكعبة، ومن أهل بيت الله الحرام الذي تحج إليه العرب»[٦٢]، وكان ملوكهم وأمراؤهم يحجون البيت ويعظمونه، وفي خبر هشام بن خلف الكناني ما يدل على ذلك، حيث كان النعمان بن المنذر الملك على دين العرب فحج، فلما صار بمكة رآه هشام، فقال: أهذا ملك العرب؟ قالوا: نعم، فبال على رأسه ليذل[٦٣]، وكانت قريش وغيرها من العرب لا يحضرون سوق المجاز إلا محرمين بالحج، وكانوا يعظمون أن يأتوا شيئًا من المحارم أو يُغيرَ بعض على بعض؛ لأنها أشهر حرم[٦٤]، ولقى ابن محمية الكناني أبا خداش بن زهير معتمرا، فقال زهير: إني حرام جئت معتمرا، فقال: لا تُلقى الدهرَ إلا قلت معتمرا، وقتله ثم ندم[٦٥].

ولعل بداية انتشار الأصنام والأوثان في جزيرة العرب تعود إلى أن بعض العرب حين يفرغون من حجهم أو عمرتهم، كانوا يحملون معهم شيئًا من حجارة الحرم إلى ديارهم، تبركاً وتقديسًا، قال ابن إسحاق: «لا يظعن من مكة ظاعن منهم إلا حمل معه حجرًا من حجارة الحرم تعظيما للحرم، فحيثما نزلوا وضعوه، فطافوا به كطوافهم بالكعبة»[٦٦]، وقال ابن إسحاق أيضا: «وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم يتمسكون بها، من تعظيم البيت، والطواف به، والحج والعمرة، والوقوف على عرفة والمزدلفة، وهدي البُدن، والإهلال بالحج والعمرة»[٦٧].

ويروى للفريعة بنت خالد الخزرجية، أم حسان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ قولها:

للناس بيت يديمون الطواف به | ولي بمكة لو يدرون بيتان
فواحد لجلال الله أعظمه | وآخر لي به شغل بإنسان[٦٨]

٦ ـ في عهودهم ومواثيقهم:

ومن مظاهر تعظيم العرب في جاهليتها للحرم وللبيت أنهم كانوا يوثقون أحلافهم ويؤكدون عقودهم وعهودهم عند البيت، ولعل من أهم الأحلاف والمعاقدات التي تذكر في هذا الموضوع حلف قارظ، وكان خبر حلف آل قارظ، وهم من بني الحارث بن عبد مناف بن كنانة، أنهم حالفوا الأحابيش، فكان أول من لقيه عبد عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة بن كلاب فعقد ثوبه بثوبه، وأخذ بيده، ثم خرجا حتى دخلا المسجد الحرام فوقفا عند البيت فشد له الحلف[٦٩].

ومن ذلك حلف خزاعة وعبد المطلب بن هاشم الذي عُلق كتابه في الكعبة[٧٠]، ومن أشهر عقودهم وعهودهم صحيفة قريش التي تعاقدوا فيها على مقاطعة بني هاشم، وعلقوها في جوف الكعبة[٧١].

وقد قال مسافع بن عبد مناف يخاطب بني مالك بن كنانة، يحرضهم على رسول الله، ﷺ:

يا مال مال الحسب المقدم
أنشد ذا القربى وذا التذمم
من كان ذا رحم ومن لم يرحم
الحلف وسط البلد المحرم
عند حطيم الكعبة المعظم[٧٢]

٧ ـ دفاعهم عن مكة والبيت الحرام وكفهم عن الظلم فيها:

وكانت العرب، وكنانة منهم بوجه خاص، بالمرصاد لكل من أراد بمكة أو بالبيت سوءا. ولما أقبل حسان بن عبد كلال الحميري، ملك حمير، في جيش

اليمن لينقل حجر الكعبة من مكة إلى اليمن، ويجعل حج الناس ببلاده قاتلته كنانة ومن انضم إليها من مضر، فَهُزِمت حمير وأسر شرحبيل بن عبد كلال(٧٣).
وبنى أبرهة باليمن كنيسة صنعاء وأراد صرف حجاج العرب إليها فدخلها نفر من بني كنانة فأحدثوا فيها، فغضب أبرهة، وعزم على غزو مكة وهدم الكعبة(٧٤)، ورجمت العرب قبر أبي رغال بالمغمس، وهو رجل من ثقيف دل أبرهة على الطريق إلى مكة(٧٥).

ومن مظاهر تعظيمهم لمكة وللبيت أنهم كانوا يتقون الظلم والجور فيهما ويدفعون البغي والعدوان عمن يلتجئ إليهما، وكانوا يعتقدون أن من يبغي بمكة أو يظلم فإن عاقبة بغيه وظلمه تكون وخيمة عليه، لذا فقد كانوا يحذرون من ذلك أشد التحذير، ومن ذلك قول بكر بن غالب الجرهمي يخاطب عمرو بن الحارث الخزاعي:

يا عمر لا تظلم بمكة إنها بلد حرام
سائل بعاد أين هم وكذاك تخترم الأنام
وبني العماليق الذين لهم بها كان السوام(٧٦)

ويروى أنه لما كثر بغي جرهم بمكة قام فيهم مضاض بن عمرو بن الحارث الجرهمي فقال: «يا قوم، احذروا البغي فإنه لا بقاء لأهله، وقد رأيتم من كان قبلكم من العماليق استخفوا بالحرم ولم يعظموه، وتنازعوا بينهم واختلفوا حتى سلطكم الله عليهم»(٧٧).

ومن شعر سبيعة بنت الأحب النصرية تحذر ابنها خالد بن عبد مناف بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة، وتعظم عليه حرمة مكة، وتنهاه عن البغي فيها، قولها:

أبُنَيّ لا تظلم بمكـة لا الصغير ولا الكبير
واحفـظ محارمها بُنَيّ ولا يغـرنْكَ الغـرور
أبني من يظلم بمكـة يلق أطـراف الشرور
أبني يُضرب وجهـه ويلح بخـديـه السعير
أبني قد جربتها فـوجدت ظالمها يبور(٧٨)

وقال عبد شمس بن عبد مناف:

يـا رجـالات قـريش بلـد من يُـرد فيـه ملـدات الظلم
يقـرع السـن وشيكـاً نـدمـاً حين لا ينفع عـذر مِنْ نَـدم(٧٩)

وكان بنـو السبـاق، من بني عبـد الـدار بن قصي من قـريش، أول من بغى بمكة على قريش وتطاولوا عليهم فأهلكوا(٨٠)، وكان الهذليون حينما أرادوا هلاك تبع وقومه حـرضوهم على غزو البيت إذ قالـوا لتبع: «أيها الملك، ألا ندلك على بيت مـال دائر أغفلته الملـوك قبلك، فيه اللـؤلو والـزبرجد واليـاقوت والـذهب والفضة. قال: بلى، فقـالوا: بيت بمكة يعبده أهلـه ويصلون عنده» وإنما أراد الهذليون هلاكه(٨١)، وكـان سبب حلفَ الفضـول الذي تعـاقـد عليه نفـر من القرشيين هو دفع الظلم، ورد حق المظلوم، وألا يظلم أحد في الحرم، وقد كانت قريش تتظـالم بالحرم فقـام عبد الله بن جُـدعان التيمي والزبير بـن عبد المطلب فدعوا قومهم إلى التحالف على التناصر، والأخـذ للمظلوم من الظالم، فأجابوهما وتحالفوا في دار عبد الله بن جدعان(٨٢).

٨ ـ القتال في مكة وعند البيت:

ومن مظاهـر تعظيم العـرب الجاهليين لمكة وللحـرم أنهم لم يكونـوا يقتحمون الحرم على أهله، ولم يكـونوا يغزون المكيين في دارهم، ولـذا قلت حروب المكيين



مجلة فصلية محكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

✉ ٢٩٤٥ الرياض: ١١٤٦١

☎ ٤٤١٢٣١٨ - ٤٤١٣٩٤٤

رقم الفاكسميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠

المملكة العربية السعودية



• قيمة اشتراك •

ارفق شيكاً مقبول الدفع ....

باسم دارة الملك عبد العزيز بالرياض/عن قيمة اشتراك لمدة سنة واحدة على أن ترسل

إلى العنوان الآتي:

الاسم: ....

العنوان: ....

رقم التلكس أو الفاكس: .... ☎ ....

• الاشتراك: ٢٠ ريالاً داخل المملكة العربية السعودية

•• البلاد العربية ما يعادل ٢٠ ريالاً سعودياً

••• ٦ دولارات خارج البلاد العربية.



address:
King Abdulaziz Research Center
✉ 2945
Riyadh 11461
☎ 4412318-4413944
Facsimile No.: 00/966/1/4417020
Riyadh - Kingdom of Saudi Arabia



• Subscription card •

Please enter my subscription for king abdul Aziz Research Centre

Please bill me ....
check enclosed for $ ....
Name ....
Address ....
City .... Country ....
☎ .... Fax. ....

Annual Subscriptions
- • Saudi Arabia: **20** Riyals
- •• Arab Countries: The equivalent of **4** issues Price: SR
- ••• Non Arab Countries: US **6$**

وأيـامهم، حتى إن ابن سـلام الجمحي رد قلـة أشعـار المكيين إلى قلـة أيـامهم ووقائعهم[٨٣].

ولهذا فإن قريشـا كانت عند العرب تـدعى آل الله، وأهل الله، وفي ذلك يقول عبد المطلب بن هاشم:

نحـن آل الله في بلـــــدتـــــه   لم يـــزل ذاك على عهـــد ابـــراهم
لم تـــزل لله فينـــا حـــرمـــة   يـــدفع الله بها عنـــا النقـم[٨٤]

وكانوا يسمون أيضا «جيران الله»[٨٥].

قال حرب بن أمية يدعو أبا مطر الحضرمي إلى نزول مكة.

أبـــا مطـــر هلم إلى صـــلاح   فتكنفك النـــدامى مـن قـــريش
وتـأمـن وسطهـم وتعيـش فيهـم   أبـا مطـــر هـــديـت لخير عيش
وتسكن بلـــدة عـــزت قـــديما   وتأمـن أن يـــزورك رَبُّ جيش[٨٦]

وقد كـانت العرب تكـف عن القتال في مكـة وفي الأشهـر الحرم، يروي أبـو عبيدة عن أبي عمرو بن العلاء، قال: «وكـانت العرب إذا قدمت عكاظ دفعت أسلحتها إلى ابن جدعان، حتى يفرغـوا من أسواقهم وحجهم، ثم يردها عليهم إذا ظعنوا، وكان سيـداً حكيماً مثريا»[٨٧]. وقال النجيرمي: «كـانت العرب في الجاهلية على مذاهب، فكان معظمهم ممن يـدين لله تعالى ذكره ويتمسك بإرث من ملـة إبراهيم عليـه الصلاة والسـلام، ويحج، ويتأله ويعظم الحرم والأشهـر الحرم، ويضع فيهـا أوزار الحرب، وإن ظفر بعـدو فيها لم يمسسـه»[٨٨]. وقال النعمان بن المنـذر في وفد العـرب على كسرى: «وأمـا دينهـا وشريعتها ــ ويعني بذلك العـرب ــ فإنهم متمسكـون به حتى يبلغ أحـدهم من نسكه بـدينه أن لهم أشهراً حرما وبلـداً محرما وبيتا محجوجا، ينسكون فيه منـاسكهم، ويذبحون فيه

ذبائحهم، فيلقى الرجل قاتل أبيه أو أخيه، وهو قادر على أخذ ثأره وإدراك رغبته منه»[٨٩]، وكان عمرو بن عبد العزى أراد قومه بني ليث بن كنانة أن يتبعوه، فيغير بهم في جوف مكة على قريش، فأبوا عليه. وقالوا: «ويحك في الشهر الحرام وفي الحرم»[٩٠].

وقال أعشى هزّان يذكر أيام قومه:

ولولا حرام الله أن نستحله ... للاقى بنو العوام يوماً مذكرا [٩١]

وحينما لجأت قريش إلى الحرم اتقاء شر هوازن ـ في الخبر المشهور المتعلق بقتل البراض الكناني عروة الرحال ـ كفّت هوازن عنهم، وقد أدركتهم، وقد دخلوا الحرم، فنادوهم: يا معشر قريش، إنا نعاهد الله أن لا نبطل دم عروة الرحال أبدا، أو نقتل به عظيما منكم، وميعادنا وإياكم هذه الليالي من العام المقبل.

وفي هذا قال خداش بن زهير:

يا شدة ما شددنا غير كاذبة ... على سخينة لولا البيتُ والحرمُ[٩٢]

ومن رثاء بجير بن عبد الله القشيري لهشام بن المغيرة قوله:

وكنت إذا ألاقيه كأني ... إلى حرم وفي شهر حرام[٩٣]

وهجا خداشُ بن زهير عبد الله بن جُدعان التيمي ـ وكان من أجواد قريش وكرمائها ـ ولكنه أراد أن يؤذيه ويوجعه بهجاء مر، فقال:

ولولا رجال من علي أعزة ... سرقتم ثياب البيت والبيت قائم

فبكى ابن جدعان حين سمع هذا الهجاء[٩٤]، ودخلت على الزبير بن عبد المطلب جارية له يقال لها أم مغيث، فقالت: مدحت ولدك وبنى أخيك ولم تمدح ابني مغيثا، فقال: علي به، ثم قال مداعبا:

وإن ظني بمغيث إن كبر

أن يسرق الحج إذا الحج كثر

ويوقر الأعيار من قرف الشجر[٩٥]

٩ ـ خروج على الإجماع :

ولا يعني ما قدمناه أن العرب كلها كانت على مذهب واحد في تعظيم مكة وتقديس البيت الحرام، والمحافظة على أمنه، بل كان منهم قلة من الشذاذ والجائرين لا يرعون قدسية مكة، ولا يبالون أن ينتهكوا حرمة البيت، ومن مظاهر هذا الاعتداء والإلحاد في البيت، ما قام به نفر من قريش من سرقة غزال الكعبة، وكان غزالا من ذهب[٩٦]، وقطعت قريش من سرق الغزال غير أبي لهب الذي حمته أخواله من خزاعة[٩٧].

أما الاعتداء على الحجاج والمعتمرين من بعض شذاذهم فمن ذلك أن ابن محمية الكناني لقى أبا خداش زهير بن ربيعة العامري معتمرا، فقال زهير إني حرام جئت معتمرا، فقال: لا تُلقى الدهر إلا قلت معتمرا وقتله، ثم ندم، وقال:

لا هم إن العامري المعتمر
لم آت فيه عذرة لمعتذر[٩٨]

وقتل خداش بن عبد الله بن أبي قيس عامراً أو عَمْرا بن علقمة بن المطلب ابن عبد مناف، وكان له صاحبًا أو أجيرًا، فلما قدم خداش مكة سئل عنه، فقال: أصابه قدره، فصدقوه، حتى قدم حاج العرب في الموسم فأخبروا بما كان، وخداش يطوف بالبيت. لا يعلم بما كان، فقام رجال من بني عبد مناف إلى صُفَّة زمزم، فأخذوا عُمُداً فيها، ثم عمدوا إلى خداش فضربوه بها[٩٩].

ومن شعر الشنفري الأزدي قوله:

قتلنا قتيلا مهديا بملبد   جمار منى وسط الحجيج المصوت[١٠٠]

أما اقتحام مكة وانتهاك قدسيتها والتعدي على حرمتها فهو أيضا نادر الحدوث، وقد أشار إلى شيء من ذلك سراقة بن مرداس البارقي في قصة قتل أبي

أزيهر الدوسي، ومن قتلت الأزد به من أشراف قريش، وما جعلت قريش، للأزد على أنفسهم من الخَرْج، قال: سراقة ـ وتنسب أيضًا إلى معقر ابن حمار البارقي:

لقد علمت بنو أسد بأنا	تقحمنا المشاعر معلمينا
تركنا تسعة للطير منهم	بمكة للسباع مطرحينا
فلما أن قضينا الدين قالوا	نريد الصلح قلنا قد رضينا
وضعنا الخرج موظوفا عليهم	يؤدون الإتاوة صاغرينا[١٠١]

وقد أرخت العرب بعام الغدر، وكان سببه أن رجلين من تميم خرجا حاجين فلقيا بأنصاب الحرم ملكا معه كسوة الكعبة، فقتلاه وأخذا ما معه ودخلا مكة، حتى إذا كان أيام منى وهدأ الناس بلغهم الخبر، فغدرت العرب ببني تميم[١٠٢].

وكان أخذ هاشم بن عبد مناف الإيلاف من رؤساء القبائل وسادات العشائر لخصلتين، إحداهما: أن ذؤبان العرب وصعاليك الأعراب وأصحاب الغارات وطلاب الطوائل كانوا لا يؤمنون على أهل الحرم ولا غيرهم. والخصلة الأخرى: أن أناسا من العرب كانوا لا يرون للحرم حرمة ولا للشهر الحرام قدرا، كبني طيْ وخثعم وقضاعة وبعض بلحارث بن كعب[١٠٣]، وكان أكثر من تبع أبرهة من العرب خثعم وبنو منبه بن كعب بن الحارث بن كعب، وكانوا لا يحجون البيت ولا يحرمون الحرم[١٠٤].

وقد أحل القلمس الكناني حذيفة بن عبد بن فقيم ـ وهو أول من نسأ النسيء[١٠٥]، دماء هؤلاء المحلين. روى الواقدي قال: «كانت العرب إذا فرغوا من حجهم اجتمعوا بمنى إليه، فأحل لهم من الشهور ما أحل وحرم ما

حرم . . . فلما أرادوا الصدور اجتمعوا إليه فقال : إني أحللت دماء المحلين من طيئ وخثعم فاقتلوهم حيث ثقفتموهم»[١٠٦] .

وكانت بعدُ صراعاتٌ داخلية في مكة من أجل السلطة والنفوذ بين القبائل المختلفة كقريش البطاح ، . وقريش الظواهر، وكنانة ، وأسد وتميم ، قال ابن الكلبي : «فأخرجت قريش البطاح قريش الظواهر وأخرجت قريش الظواهر كنانة من الحرم ، وأخرجت كنانة أسدا ، وأخرجت أسد تميما من الحرم»[١٠٧] .

وبعد فهذه النصوص مجتمعة دالة على ما كانت العرب بجملتها تكنه لمكة وللحرم من تقديس وتعظيم ، وما كان لهما في نفوسهم من منزلة عظيمة ومكانة رفيعة سامية .

ولست أزعم أنني قد أتيت على كل النصوص في هذا الموضوع ، ولا استقصيت كل الأدلة عليه ، ولكنني بذلت الجهد كله واستفرغت الطاقة جلها ، وهذا حسبي ، ومن الله التوفيق .

OOO



الهوامش

(١) جمهرة النسب لابن الكلبي، تحقيق ناجي حسن، بيروت، عالم الكتب ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ص٢٨، والسيرة النبوية لابن هشام بعناية مصطفى السقا وآخرين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١/ ١١٤.

(٢) المعارف لابن قتيبة، تحقيق ثروت عكاشة، مصر، دار المعارف ط٤ ص١٦٧ والاستيعاب لابن عبد البر، تحقيق علي محمد البجاوي، مصر، مكتبة نهضة مصر ٣/ ٩٦٣.

(٣) جمهرة أنساب العرب لابن حزم، تحقيق عبد السلام هارون، مصر، دار المعارف ط٥ ص١٢١، والعقد الثمين في تاريخ البلد الأمين للفاسي المكي، تحقيق فؤاد سيد، بيروت، مؤسسة الرسالة ط٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ٥/ ٣٩٥.

(٤) الاستيعاب لابن عبد البر ٢/ ٨٤٤.

(٥) نفعة الصديان للصغاني، تحقيق أحمد خان، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص ٥٠.

(٦) أيمان العرب في الجاهلية، تحقيق محب الدين الخطيب، ط٢، المطبعة السلفية، ١٣٨٢هـ، ص ١٦.

(٧) ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، ط٢، بدون تاريخ، ص ٧٢.

(٨) أيمان العرب للتجيرمي، ص ٢٤.

(٩) مجمع الأمثال للميداني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م، ٣/ ٤٥٠، ومع أن الحلف هنا بالرب جل وعز، وليس بالكعبة، إلا أن إضافة لفظ الرب إلى الكعبة، واستحضار اسمها دال على تعظيمهم إياها وقدرها في أفئدتهم.

(١٠) ديوانه، شرح وتعليق محمد حسين، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، مصر، بدون تاريخ: ص١٢٥، والشيهم: القنفذ الشائك.

(١١) المصدر نفسه. ص ٣٠٥ والمعنى: لا ينتهكوا جواركم حتى توازي صغار الكثبان شامخ الجبال.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(١٣) شعره، صنعه الأعلم الشنتمري، تحقيق فخرالدين قباوة، دار الآفاق، بيروت. ط٣، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م: ص ١٤، وجمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي - تحقيق محمد علي الهاشمي، الرياض، جامعة الامام محمد بن سعود، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ١/ ٢٨٦.

(١٤) المفضليات، للمفضل الضبي. تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٦، القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ، ص ٣١١.

(١٥) الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، تحقيق عبد الكريم الغرباوي ومحمود غنيم، بيروت، مؤسسة جمال، بدون تاريخ، ٢١/ ١٧٤.

(١٦) المنمق في أخبار قريش لابن حبيب، ط١، حيدر آباد، الهند، مطبعة جمعية دائرة المعارف، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ص ٥٨، والأوائل لأبي هلال العسكري، تحقيق وليد قصاب ومحمد المصري، ط٢، الرياض، دار العلوم، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ١/ ٨٩، وديوان حسان، تحقيق وليد عرفات، بيروت، دار صادر، ١٩٧٤م، ٢/ ١٢٠.

(١٧) السيرة النبوية، ٤/ ٣٥.

(١٨) ديوان تأبط شرا، جمع وتحقيق على ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م: ص ٢٣٨.

(١٩) المفضليات، ص ١٧٤.

(٢٠) المؤتلف والمختلف للآمدي، ملحق بمعجم الشعراء للمرزباني، تصحيح وتعليق كرنكو، القاهرة، مكتبة القدسي، ١٣٥٤هـ: ص ٦٣، وأنشد ياقوت في مادة (سلع) بعض الأبيات وعزاها عن الأصمعي لقيس بن ذريح.

(٢١) الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، تحقيق على محمد البجاوي، بيروت، مؤسسة جمال، بدون تاريخ، ١٧/ ٢٨٤، والمنمق، ص ٤٩.

(٢٢) المنمق ص ١١٠، ١١١، والحزاور جمع حزورة، وهي الرابية الصغيرة أو التل الصغير والمطفور من قولهم أطفر الراكب بعيره إذا أدخل قدميه في رفغيه وذلك إذا عدا البعير. (انظر اللسان مادتي «حزر» و«طفر» على الترتيب) ص ٧٣، ٧٤.

(٢٣) ديوان الطفيل، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، ط١، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٨م: ص٧٣، ٧٤، وإلال، جبل بمكة أو بعرفات انظر (اللسان: آلل).

(٢٤) ديوان النابغة، ص ٢٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٢، وجاء البيت بروايتين «بها تساق» ويعني البيت أو «بمن تساق» ويعني الله تعالى، وقد تكون ما بمعني من، وقوله يعصمها بمعني يمسكها ويشددها، والدرين: يبيس الحشيش وحطام المرعى، والسهب: الواسع من الأرض وجمعه سهوب.

(٢٧) ديوان الأعشى، ص ١٥٩.

(٢٨) ديوانه: جمعه بشير يموت، ط١، المطبعة الوطنية، بيروت، ١٣٥٢هـ - ١٩٣٤م: ص ٦٢.



(٢٩) الأغاني، مصور عن طبعة دار الكتب المصرية، بيروت، مؤسسة جمال، بدون تاريخ، ٢/ ١١١ .

(٣٠) أنساب الأشراف للبلاذري، تحقيق محمد حميد الله، نشر معهد المخطوطات العربية، مصر، مطابع دار المعارف، ١٩٥٩م، ١/ ٦٥ .

(٣١) المنمق: ٤٣٢، واللسان (ببب). والببه: السمين الممتلئ، وهو لقب ابنها عبد الله بن الحارث ابن نوفل.

(٣٢) المنمق، ص ١١، ١٢ .

(٣٣) الأوائل لأبي هلال، ١/ ٤٧، ٤٨ .

(٣٤) الطبقات الكبرى لابن سعد، بيروت، دار صادر ودار بيروت، بدون تاريخ، ١/ ٨١ .

(٣٥) ثمار القلوب للثعالبي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مطبعة المدني، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م، ص ١١٥ .

(٣٦) الأوائل لأبي هلال، ١/ ٩٧ .

(٣٧) المحبر لابن حبيب، نشر بعناية إيلزه ليختن شتيتر، حيدر آباد، الدكن، الهند، مطبعة جمعية دائرة المعارف، ١٣٦١هـ - ١٩٤٢م، ص ١٧٧ .

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥، ١٦٦، ٢٤١، ٢٤٢ . والرفادة: خراج تخرجه قريش من أموالها لضيافة الحجاج. انظر المنمق، ص ٢٨، ٣٢، ٣٣، ١٩٠ . ويقال أن وهب بن عبد بن قصي أول من ولي الرفادة. انظر جمهرة النسب، ص ٦٣، ٦٤ .

(٣٩) العقد الفريد لابن عبد ربه، بعناية أحمد أمين وآخرين، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٣٥٩هـ، ١٣٧٢هـ، ٣/ ٣٠٢ .

(٤٠) المحبر، ص ١٤٢ .

(٤١) المؤتلف والمختلف، ص ١٨٩ .

(٤٢) ديوانه: ١/ ٤٠١ .

(٤٣) الأغاني، ١٤/ ١٥٣ وأصحاب الحظيرة أراد بهم قوما من خزاعة أغاروا على اليمامة فلم يظفروا فيها بشيء، فهزموا وأسر منهم أسرى، فلما كان أوان الحج أخرجهم من أسرهم إلى مكة في الأشهر الحرم ليبتاعهم قومهم، وجعلوهم في حظيرة ليحرقوهم، فمر بهم عدي بن نوفل، فاستجاروا به، فابتاعهم وأعتقهم. ورويت الأبيات لمطرود بن كعب الخزاعي مع اختلاف في الرواية .

(٤٤) أخبار مكة للفاكهي، تحقيق عبد الملك بن دهيش، ط١، مكة المكرمة، مكتبة ومطبعة النهضة،

١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، ٢/ ٢١، وأخبار مكة للأزرقي، تحقيق رشدي الصالح ملحس، دار الأندلس، مطابع ماتيوكرومو، مدريد، بدون تاريخ، ٢/ ٤٧، والأغاني ٩/ ٥٥.

(٤٥) انظر رسالة الدكتوراه لصاحب هذا البحث، وعنوانها (الشعر في مكة في الجاهلية وصدر الإسلام ـ جمع وتحقيق)، الرياض، جامعة الملك سعود قسم اللغة العربية، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م، ١/ ١١٤، ٣٧٨، ٤٠٠، ٤٢٤، ٥٠٦، ٥١٠، ٥٣٦، ٢/ ٧١٩، ٧٩٦، ٨٤٣، ٩٤٧، ٩٥٠، ٩٧١، ٩٨٩، ١٠٤٥، ١١٨٠، ١٢٠٦، ١٢٤١.

(٤٦) الأغاني، ١٥/ ١٤، وأخبار مكة للأزرقي، ١/ ٨٣.

(٤٧) أخبار مكة للفاكهي، ٥/ ١٥٦، ومعجم الشعراء، ص ٢٣٤.

(٤٨) البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ط٤، مصر، مكتبة الخانجي، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م، ٢/ ١١٠، والحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط٢، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٥هـ ـ ١٣٨٧هـ، ٦/ ١٥١، ومجمع الأمثال، ٣/ ٢٤، وأراد الشاعر بمناجي الرب: وكيع بن سلمة بن زهير بن إياد، وكان قد ولي أمر البيت الحرام بعد جرهم، فبنى صرحا بأسفل مكة، وجعل في الصرح سلما، فكان يرقاه ويزعم أنه يناجي الله. والرعاف: كان من منايا جرهم، وفي رواية النخاع.

(٤٩) شعر الغند الزماني (ضمن مجموع الصبح المنير في شعر أبي بصير..، تحقيق رودلف جاير، لندن، مطبعة أدلف هلزهوس، ١٩٢٧م، ص ٢٩٣.

(٥٠) الأوائل لأبي هلال، ١/ ٧٤.

(٥١) المصدر نفسه، ١/ ٩٠، والأغاني، ١٥/ ٤٦، والكعارف، ص ٦٠، ٥٥٩، ٦٣١، ٦٣٥، وفي موضعين ينسب هذه المنقبة إلى أسعد أبي كرب الحميري. والملاء والبرود والنطاع ألوان من ثياب اليمن، بعضها من أدم. والإقليد: المفتاح.

(٥٢) المنمق، ص ٢٦.

(٥٣) الأغاني، ١/ ٦٤.

(٥٤) المحبر: ص ١٨٠، ١٨١، والحُمس: قريش، ومن ولدت قريش، وكنانة وخزاعة وبنو عامر بن صعصعة وسمو أحمسا؛ لأنهم كانوا يتشددون في دينهم، وكانت الحمس سكان الحرم، وكانوا لا يخرجون أيام الموسم إلى عرفات إنما يقفون بالمزدلفة، ويقولون: نحن أهل الله ولا نخرج من الحرم، وصارت بنو عامر من الحمس وليسوا من ساكني الحرم؛ لأن أمهم قرشية (اللسان ـ حمس).

(٥٥) أخبار مكة، للأزرقي: ١/ ١٧٥، ١٧٨، ١٨٢. واللَّقىْ: الثياب التي يطوفون فيها ثم يرمون بها عند باب المسجد فلا يمسها أحد حتى تبلىْ.

(٥٦) جمهرة نسب قريش، نسخة بخط محمود محمد شاكر في مكتبته الخاصة: ٢/ ٤٣٧.



(٥٧) الأوائل لأبي هلال: ١/ ٨، والمعارف: ص ٥٥١.

(٥٨) الأوائل لأبي هلال: ١/ ٩٣، ٩٤، وثمار القلوب: ص١٦.

(٥٩) المحبر: ص ١١٣.

(٦٠) المصدر نفسه: ص ١١، ١٢، ١٢٧، والمعارف: ص ١٦٣.

(٦١) المحبر: ص ١٨٢.

(٦٢) المنمق: ص ١٨٠

(٦٣) المعارف: ص ٢٩٣.

(٦٤) المنمق: ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(٦٥) المصدر نفسه: ص ١٨٣.

(٦٦) السيرة النبوية: ١/ ٨٠.

(٦٧) المصدر نفسه: ١/ ٨٠.

(٦٨) نشوة الطرب لابن سعيد الأندلسي، تحقيق نصرت عبد الرحمن، عمان، مكتبة الأقصى، ١٩٨٢م: ١/ ١٩٦.

(٦٩) المنمق: ص ٢٨٩. والأحابيش: أحياء من العرب من بني الحارث بن عبد مناة بن كنانة، وعضل، والقارة، والديش، والحيا، والمصطلق.

(٧٠) الطبقات لابن سعد: ١/ ٨٥، ٨٦، وأنساب الأشراف: ١/ ٧١، ٧٢.

(٧١) السيرة النبوية: ١/ ٣٧٥.

(٧٢) البداية والنهاية لابن كثير، تحقيق محمد أبو ملحم وآخرين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م: مج ٢ جـ٤/ ١٢، والسيرة النبوية: ٣/ ٦٥.

(٧٣) معجم الشعراء: ص ٣١٨.

(٧٤) الأوائل لأبي هلال: ١/ ٥٩ـ ٦٢، والمنمق: ص ٦٨.

(٧٥) السيرة النبوية: ١/ ٤٩، والمغمس: على صيغة اسم الفاعل. وروى بالفتح على صيغة اسم المفعول، موضع بين الطائف ومكة.

(٧٦) الإيناس في علم الأنساب، للوزير المغربي، نشره حمد الجاسر، الرياض، النادي الأدبي، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص ١١٦.

(٧٧) الأغاني: ١٥/ ١٥.

(٧٨) السيرة: ١/ ٢٦، ٢٧، وللأبيات بقية على هذا النحو من التحذير من الجور والبغي بمكة وفيها إشارات إلى ما لقيه تُبَّع وما لقيه أصحاب الفيل، حين أرادوا بمكة شرا.

(٧٩) المنمق: ص٦٤، وديوان حسان: ٢/ ١٢٤.

(٨٠) الاشتقاق لابن دريد، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م، ص ٩١، وجمهرة النسب: ص ٦٣.

(٨١) السيرة: ١/ ٢٤، ٢٥.

(٨٢) الأغاني: ١٧/ ٢٨٧، والأوائل لأبي هلال: ١/ ٩٤ـ٩٦، والمعارف: ص ٦٠٤.

(٨٣) طبقات فحول الشعراء، قراءة وشرح محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، بدون تاريخ: ١/ ٢٥٩.

(٨٤) تاريخ اليعقوبي، نشر المكتبة المرتضوية، النجف، مطبعة العزي، ١٣٥٨هـ: ١/ ٢١٠، وأخبار مكة للأزرقي: ١/ ١٤٥.

(٨٥) الجوهرة للبري التلمساني، بعناية محمد التونجي، ط١، الرياض، دار الرفاعي، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م: ١/ ١٣١.

(٨٦) الكامل للمبرد، بعناية محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، مصر، مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٨م: ٤/ ٧، والحيوان للجاحظ: ٣/ ١٤١. وصلاح: اسم من أسماء مكة.

(٨٧) الأغاني للأصفهاني، تحقيق علي السباعي وآخرين، بيروت، مؤسسة جمال، ٢٢/ ٥٨، ٥٩.

(٨٨) أيمان العرب: ص١٢.

(٨٩) العقد الفريد: ١/ ٢٣٠.

(٩٠) المنمق: ص ١٣٦.

(٩١) شعر أعشى هِزَّان ضمن مجموع الصبح المنير في شعر أبي بصير: ص ٣١١.

(٩٢) الأغاني: ٢٢/ ٦٠ـ ٦١، والعقد الفريد: ٦/ ٩١، والمنمق: ص ١٩٨.

(٩٣) المؤتلف والمختلف: ٥٩، والاشتقاق: ١٠١، وتروى لأبي بكر بن الأسود الكناني. انظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط٢، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م: ١٨/ ٢٩٨.

(٩٤) الشعر والشعراء لابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٧م: ٢/ ٦٤٦، والحيوان: ١/ ٣٦٤.

(٩٥) أمالي القالي، بعناية محمد عبد الجواد الأصمعي، ط٢، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٦م: ٢/ ١١٦.

(٩٦) انظر قصة سرقة غزال الكعبة في المحبر: ص ٣٢٨، والاشتقاق: ص ١٢١، والمعارف: ص١٢٥، والأوائل لأبي هلال: ١/ ٨٨_٩٠، وديوان حسان: ١/ ١٣٥، ٣٧٠.

(٩٧) المنمق: ص ٦٦، ٦٧، والمحبر: ص ٣٢٨.

(٩٨) المنمق: ص ٢٠٤، وأخبار مكة للفاكهي: ٥/ ١٠٤، ١٨٨.

(٩٩) المحبر: ص ٣٣٥_٣٣٧، والمنمق: ص ١٤١.

(١٠٠) المفضليات للضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، مصر، دار المعارف، بدون تاريخ، ص١١١. يريد قتلنا رجلا محرما برجل محرم. وجار مني: أي عند الجمار. والمصوت: الملبي.

(١٠١) المؤتلف والمختلف: ص١٣٤، والمنمق: ص ٢٤٥. وأراد أسد قريش. وموظوف: من الوظيفة، وهي ما يُقَدَّر في كل يوم من رزق أو طعام (اللسان_ وظف).

(١٠٢) المحبر: ص ٧.

(١٠٣) المحبر: ص٣١٩، ونشوة الطرب: ١/ ٨٠، وشرح نهج البلاغة: ١٥/ ٢٠٣، وأيام العرب: ص ١٢_١٣.

(١٠٤) المحبر: ص١٣٠، والمنمق: ص٧٠.

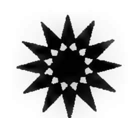
(١٠٥) النسيء: شهر كانت العرب تؤخره في الجاهلية، من قولهم نسأت الشيء إذا أخرته وكانت كنانة نسأتهم، قال عمير بن قيس بن جذل الطعان الكناني:

السنا الناسئين على معد ... شهور الحل نجعلها حراما

انظر (اللسان_ نسأ).

(١٠٦) الأوائل، لأبي هلال: ١/ ٩١_٩٢.

(١٠٧) مخطوط «مثالب العرب» لهشام بن محمد الكلبي، مكتبة جامعة الملك سعود، فيلم رقم١٢٠٨، مصورة عن خزانة كتب السيد صادق الحسيني: ص٦. وانظر أنساب الأشراف للبلاذري: ١/ ٧٥، ٧٦، والطبقات لابن سعد: ١/ ٦٩.






قراءة في وثيقة

إعداد: أ. عبد العزيز سليمان العلي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فلقد قضى الملك عبد العزيز، «يرحمه الله» أكثر من نصف قرن مقاتلاً في شتى الميادين وتألب عليه الأعداء حتى كلل الله تعالى مساعيه بالنجاح والتوفيق فامتد حكمه من الخليج العربي الى البحر الأحمر ليقيم دولة الإيمان.. لا يعتمد إلا على الله فكان أن ظهرت إلى الوجود (المملكة العربية السعودية) امتداداً للدعوة السلفية التي قام بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وساعده على ذلك الأمير محمد بن سعود، يرحمهما الله تعالى.

وكان الملك عبد العزيز حريصًا على تطبيق شريعة الله، وحماية الدين والدفاع عنه والانتصار له.

وبين أيدينا هذه الوثيقة الصادرة من الإمام عبد الرحمن بن فيصل، وابنه الإمام عبد العزيز، إلى المسلمين والمؤرخة بتاريخ الثالث من ذي القعدة عام ١٣٣٤هـ، ومختومة بختم الملك عبد العزيز، ومصدرة بالبسملة وتقع في صفحة وربع تقريبًا من الحجم المتوسط وخطها واضح ومقروء، ويتبين من قراءة هذه الرسالة اهتمام الإمامين بأربعة أمور هي: الاهتمام بأمر الدين، الاهتمام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأمر الثالث الاهتمام بأمر الصلاة والحرص عليها. وأخيراً التحذير من الربا والتعامل به.

فالأمر الأول: الاهتمام بأمر الدين وإعلاء كلمته وقد وضعها الملك عبدالعزيز، يرحمه الله في المقام الأول من اهتمامه، فهو يعتز بنفسه وسيفه ورجاله في خدمة الدين والدفاع عنه والانتصار له ويرى في هذه الرسالة الشريفة هدفًا لا يحيد عنه قط.. فهو يؤمن ايمانًا جازمًا بهذه الرسالة وأن نجاحه وتوفيقه وانتصاراته إنما هي منة من الله تعالى يقابلها بالمزيد من الشكر والتفاني في خدمة دين الله.. وأنه لاصلاح للعباد في جميع أمورهم إلا بمعرفة هذا الدين ومحبته والعمل به وبذل الجهد في ذلك علماً وعملاً.

ويؤكد الملك عبد العزيز، «يرحمه الله» ذلك في مناسبات عدة.. فمثلاً في الخطاب الذي ألقاه في حفل الاستقبال الذي أقامه في مبنى وكالة المالية في الطائف في ١٨/ محرم ١٣٥١ هـ، يؤكد هذه الحقيقة بقوله «أما نحن فلا عز لنا إلا بالإسلام ولا سلاح لنا إلا بالتمسك به وإذا حافظنا عليه حافظنا على عزنا وسلاحنا وإذا أضعناه ضيعنا أنفسنا وبؤنا بغضب من الله، وأن الذي أريده وأطلبه منكم هو ما ذكرته لكم من التمسك بدين الله، وهذه طريقتي التي أسير عليها والتي لا يمكن أن أحيد عنها مهما تكلفت وإني أحب أن أردد عليكم هذا، لاعتقادي أنه كالمطر إذا تكرر نزوله على الأرض أنبتت وأثمر نباتها».

ولا غرابة في ذلك، فإن هذه الدولة قامت منذ بدايتها على العقيدة السلفية التي يدعو إليها شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، رحمه الله.. وهي عقيدة مبنية على توحيد الله عز وجل خالصة من كل شائبة منزهة من كل بدعة.

الأمر الثاني: الذي عني به الملك عبد العزيز «يرحمه الله» هو الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر ويتضح ذلك من قوله في هذه الرسالة «وعلينا وعليكم معاشر المسلمين أن نقوم على من قـدرنا على القيام عليه ببـذل الجهد والنصيحة للمسلمين بتذكيرهم ما أنعم الله عليهم به من الدين والقيام على من ترك حقوق الإسلام وضيعها ولم يبال بحق الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه لاصلاح للعباد في معاشهم ومعادهم إلا بالقيام بذلك وقد وقع الخلل العظيم بسبب الغفلة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» .

ومعروف أن أعمال الاحتساب كان يزاولها أهل نجد منذ زمن طويل . . فقد مارس الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، «يرحمه الله» أعمال الحسبة ـ بإنكار المنكر بقلبه ثم بلسانه ثم انتقل إلى المرتبة الأولى وهي الإنكار باليد واستمر الأمر على ذلك في عهد الإمام عبد العزيز بن محمد وابنه سعود ، فمثلاً يذكر ابن بشر بأن الإمام سعود قام في عام ١٢٢٣ هـ ، بأداء فريضة الحج للمرة الخامسة وأنه قد انتشر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مكة المكرمة فلا يشرب التنباك في أسواقها وأمر بأن يجعل في أسواقها من يأمرهم بالصلاة إذا دخل وقتها .

وكذلك الأمر بالنسبة للإمام تركي بن عبد الله . . فقد كان آمرًا بالمعروف وناهيًا عن المنكر وفي عهد ابنه فيصل شهدت أعمال الحسبة اهتمامًا واضحًا وعناية كبيرة ويلحظ ذلك من خلال الوصايا والتعليمات والتي كانت تعد بمثابة تعاميم يلتزم بتنفيذها المسؤولون . وفي الفترة من عام ١٢٨٢هـ حتى عام ١٣١٩هـ ، كان الاحتساب فيها يقع على كاهل المتطوعين من العلماء والقضاة والدعاة نظرًا لعدم استقرار الأوضاع السياسية .

وبعد استرداد الرياض عام ١٣١٩ هـ، واستقرار الأوضاع للملك عبد العزيز، «يرحمه الله» أمر الشيخ عبد العزيز بن عبد اللطيف آل الشيخ، بأن يمارس أعمال الحسبة وينفذها دون تهاون ويباشر أعمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في نطاق أوسع وكان قبل ذلك يقوم الشيخ بهذه المهمة تطوعاً. وبعد وفاة الشيخ عبد العزيز كلف الشيخ عمر بن حسن آل الشيخ، بأعمال الاحتساب عام ١٣٤٥ هـ، وأصبح رئيساً لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في منطقة نجد ثم توسعت دائرة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الرياض وأصبحت رئاسة عام ١٣٧٢ هـ. ثم تم دمج رئاسة الحجاز ونجد في رئاسة واحدة عام ١٣٩٦هـ باسم الرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويناط بهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حفظ الآداب العامة ومنع المجاهرة بالمعاصي والبدع والخرافات والإلحاد وحث الناس على أداء الصلاة، وفي عام ١٣٧٢ هـ، أعطيت الهيئة مطلق الصلاحية في إلزام الناس بالواجبات الشرعية. . وقد أدرك الملك عبد العزيز، رحمه الله ذلك بفطنته وذكائه ولذلك سارع في بداية عهده بالاهتمام بأعمال الحسبة؛ لأنها هي صمام الأمان لهذا المجتمع.

الأمر الثالث: الذي كان من اهتمامات الملك عبدالعزيز «يرحمه الله» أمر الصلاة وحث الناس على أدائها جماعة في المساجد ويتضح ذلك بقوله «وأعظم الخلل وقع ممن ينتسب إلى الإسلام في أعظم الأركان بعد الشهادتين وهي الصلاة

وكثر الاستخفاف بها وهي عمود الإسلام التي إذا سقط عمود الفسطاط لم تنتفع بعده الأطناب. . . الخ».

وكان الملك يؤدي الصلوات الخمس في جماعة ولم يعرف أنه تخلف عنها في وقت من أوقاتها إلا لعذر مشروع، وقد حرص في الوقت نفسه على تربية أبنائه وجميع أفراد شعبه على الصلاة والتقوى والترفع عما يغضب الله وألزمهم تأدية صلواتهم بالجماعة ولذلك حرص جلالته على إنشاء المساجد و إعطاء الهيئات تعليمات لحث الناس على أداء الصلاة جماعة في المساجد.

الأمر الأخير: الذي بينه الملك عبدالعزيز «يرحمه الله» في هذه الوثيقة هو التحذير من الربا والتعامل فيه وذلك بقوله: «وكذلك الربا الذي فشا فيما بينهم وتلاعب الشيطان بهم. . . الخ».

ولا شك أن أمر الربا عظيم وآذن الله المتعاملين به بحرب من الله ورسوله في الدنيا والآخرة قال تعالى ﴿يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم﴾.

ولذلك فقد كان الملك عبد العزيز «يرحمه الله» يهتم بمعاملات الناس في البيع والشراء وخلوها من أعمال الربا وقد ألزم القضاة والمحتسبين في كل بلد بالبحث عن معاملات الناس وعقودهم ومعاقبة من يخالف المعاملات الشرعية في البيع والشراء.

فاللهم أهدنا ولا تفتنا وثبتنا على الحق وأعذنا من شرور أنفسنا، وبالله التوفيق.

بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد الرحمن بن فيصل وعبد العزيز بن عبد الرحمن إلى من يبلغه هذا الكتاب من المسلمين وفقنا الله وإياهم لمعرفة دينه والقيام بحقه والثبات عليه سلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فقد قال الله تعالى وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين وقال سيذكر من يخشى وقد عرفتم ما من الله به من معرفة دين الإسلام والانتساب إليه وهو الدين الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه وخلق الخلق لأجله ولا صلاح للعباد في معاشهم ومعادهم إلا بمعرفة هذا الدين ومحبته وقبوله والعمل به وبذل الجهد في ذلك علماً وعملاً والدعوة إليه والرغبة فيه وأن يكون هم الإنسان وسعيه في تحصيل ذلك ليحصل له النعيم المقيم الأبدي والسرور السرمدي وينجو من طريقة أهل الغفلة والإعراض أعاذنا الله وإياكم من اتباع سبيلهم قال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون وقد وقع منا التفريط والتهاون بهذه النعمة وعدم الرغبة فيها والاشتغال بما يشغل عنها بما هو بالعكس [illegible] دنيا وآخرة وعلمت وعلمتم معاشر المسلمين أن نقوم على من قدرنا على القيام عليه ببذل الجهد والنصيحة للمسلمين بتذكيرهم ما أوجب الله عليهم من الدين والقيام على من ترك حقوق الإسلام وضيعها ولم يبال بما جاء من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه لا صلاح للعباد في معاشهم ومعادهم إلا بالقيام بذلك وقد وقع الخلل العظيم بسبب الغفلة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقل أن تعاظ العباد بمواعظ الله وانزجارهم عندما يرونه ويشاهدونه من آيات الله ومواعظه كما قال تعالى أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون وقال تعالى ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون وأعظم الخلل وقع ممن ينتسب إلى الإسلام في أعظم الأركان بعد الشهادتين وهو الصلاة وكثر الاستخفاف بها وهي عمود الإسلام التي إذا سقط عمود الفسطاط لم تنتفع بعده الأطناب كما في الحديث العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر وفي الحديث الثاني لا حظ في الإسلام لمن ترك الصلاة قال الإمام أحمد فكل تاركه للصلاة ولم يبالي بالقيام بواجبها جماعة في المساجد إذا لم يكن له عذر شرعي فهو مستخف بالإسلام مستهين به وإنما حظهم من الإسلام بقدر حظهم من الصلاة ورغبتهم في الإسلام بقدر رغبتهم في الصلاة فليحذر العبد أن يلقى الله ولا قدر للإسلام عنده وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يكتب إلى الآفاق إن أهم أموركم الصلاة فمن حفظها حفظ دينه ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع وفي الحديث إن أول ما يسأل العبد عنه يوم القيامة من عمله صلاته فإن تقبلت منه صلاته تقبل منه سائر عمله وإن ردت عليه صلاته رد عليه سائر عمله فصلاتك آخر دينك وهي أول ما تسأل عنه غداً من أعمالك يوم القيامة فليس بعد ذهاب الصلاة إسلام ولا دين إذا صارت الصلاة آخر ما يذهب وقد لعب الشيطان بأكثر الناس حتى تركوا الواجب في الصلاة والتكاسل عن حضور الجماعة في المساجد [illegible] في بيتهم وربما خرجوا عن حضور الصلاة مع الجماعة وقد قال صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد وقال صلى الله عليه وسلم لقد هممت أن آمر أحداً فيصلي بالناس فأعمد إلى أناس يتركون الصلاة في المساجد فأحرق عليهم بيوتهم وفي بعض الأحاديث لولا ما في البيوت من النساء والذرية لأحرقتها عليهم وقد حثنا نوابنا في تفقد الناس عند الصلاة [illegible] الذي اعتادوه عرفوا من بين المسلمين بذلك فيقومون على من قدروا عليه [illegible]
ومن [illegible] بذلك ولا يكون لأحد حجة يحتج بها علينا [illegible]

أنا ملزمين أهل كل بلد بالقيام بذلك ومن لم يقم بذلك [illegible] يبان لنا أمره والله [illegible] وكذلك الربا الذي فشا في الناس فيما بينهم وتلاعب الشيطان بهم حتى إنهم يخفونه أنا ملزمين القضاة في كل بلد [illegible] معاملات الناس وعقودهم وما يجري بينهم من عقود الدين وبيع السلم قبل قبضه كل هذه الأمور الربوية التي يتعامل بها الناس من حققها ورفع لنا خبرها برئت ذمته ومع ما يتبع ذلك من أنواع المنكرات التي يجب إنكارها أنا ملزمين أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بها ولا يخفى العبد الأريب فاحذروا غضب الله ومقته والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ١٣٣٤

٦٦٢

صورة من الوثيقة الصادرة من الإمام عبد الرحمن بن فيصل وابنه الإمام عبد العزيز إلى المسلمين في عام ١٣٣٤هـ.

المراجع

١ ـ ابن بشر، عثمان، عنوان المجد في تاريخ نجد، مطابع دار الهلال الرياض، ط ٤، ١٤٠٢ هـ.

٢ ـ البقمي، طامي بن هديف، التطبيقات العملية للحسبة في المملكة العربية السعودية من عام ١٣٥١، إلى ١٤٠٨هـ (رسالة دكتوراة غير منشورة) ١٤١٣هـ. (تحت الطبع).

٣ ـ حمزة، فؤاد، البلاد العربية السعودية، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، ط ٢ ١٣٨٨ هـ.

٤ ـ سعيد، أمين، تاريخ الدولة السعودية، مطابع دار الهلال، الرياض.

٥ ـ العتيبي، إبراهيم بن عويض، تنظيمات الدولة في عهد الملك عبد العزيز، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤١٤ هـ.

٦ ـ عطار، أحمد عبد الغفور، صقر الجزيرة، مكة المكرمة، ١٣٩٢ هـ.

٧ ـ الغلامي، عبد المنعم، الملك الراشد، دار اللواء، الرياض ط ٢، ١٤٠٠ هـ.

٨ ـ القابسي، محي الدين، المصحف والسيف، دار النصر للنشر والتوزيع، الرياض، ط ٣.

٩ ـ المارك، فهد، من شيم الملك عبد العزيز، ط ٢، ١٤٠٠ هـ.



حصاد الموسم الثقافي

المهرجان الوطني التاسع للتراث والثقافة

إعداد: أ. فيحان بن عباس العتيبي

نيابة عن خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز حفظه الله، رعى صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبد العزيز، ولي العهد، ونائب رئيس مجلس، الوزراء ورئيس الحرس الوطني، يوم الأربعاء الموافق ١٨/ ١٠/ ١٤١٤ هـ، حفل افتتاح المهرجان الوطني التاسع للتراث والثقافة.

وضمن فعاليات النشاط الثقافي للمهرجان أقيمت بعض المحاضرات والندوات منها:

١) محاضرة للدكتور يوسف القرضاوي بعنوان «الفقه والمشكلات الإنسانية المعاصرة».

٢) «التراث المخطوط في المملكة» عنوان محاضرة الدكتور/ يحيى ساعاتي.

٣) ندوة بعنوان «مسؤولية الإعلام العربي ودوره في تأكيد الهوية الثقافية للأمة العربية والإسلامية.. قدم ورقة العمل الدكتور/ ساعد العرابي الحارثي وشارك في النقاش الدكتور/ عبد الله الطويرقي والدكتور إبراهيم إمام والأستاذ زين العابدين الركابي وأدار الندوة الدكتور أحمد سيف الدين.

٤) نـدوة بعنوان «أوضـاع العـالم الإسـلامي واستراتيجية المستقبـل» شارك فيهـا الدكتـور/ عبد العـزيز التويجري والـدكتور سعيـد الأعظمي والدكتـور محمد فاروق عكّـام والدكتـور إسماعيل الشطي وأدار الندوة الـدكتور عبـد الله عمر نصيف.

٥) محاضرة للشيخ الدكتور صالح بن حميد بعنوان «أدب الحوار في الإسلام».

٦) نـدوة بعنوان «النقـد الأدبي ودوره في تحقيق الهويـة الإبـداعيـة.. قدم ورقـة العمل الدكتور/ عبد القادر القط.. وشارك فيها الدكتور الشاهد البوشيخي والدكتور/ سعد مصلوح، والدكتور ناصر الرشيد.

٧) ندوة بعنـوان «حقوق الإنسـان في الإسلام» قدم ورقـة العمل الدكتـور محمد سليم العوّا، وشارك فيهـا الدكتور مصطفى البارودي والـدكتور أمين الـدين أبـو بكـر والأستـاذ محمـد سليمان المهوس وأدار النـدوة الـدكتـور عبـد القـادر طاش.

٨) ندوة «التـذوق الفني والتجربة الجماليـة العربية» شـارك فيها الدكتـور صلاح عسكر والأستاذ فؤاد مغربل وأدار الندوة محمد الرصيصي.

وقد شاركت الدارة في هذا المهرجان بمعرضين أحدهما في السوق الشعبي ضم بعض مقتنيات قاعة الملك عبد العزيز التذكارية والآخر في معرض الكتاب المقام على هامش فعـاليات المهرجان ضم مطبـوعات الدارة وبعض أعداد المجلـة وقد لاقى هذان المعرضان إقبالاً من المثقفين وزوّار المهرجان.

الاحتفال السادس عشر لجائزة الملك فيصل العالمية

نيابة عن خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز حفظه الله رعى صاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن عبد العزيز النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء وزير الدفاع والطيران والمفتش العام مساء يوم الأحد ٢٢/ ١٠/ ١٤١٤هـ الاحتفال السادس عشر لجائزة الملك فيصل العالمية وقد تفضل سموه الكريم بتوزيع الجوائز على الفائزين بها لهذا العام وهم :

أولاً: فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية الفائز بجائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام.

ثانيًا : الشيخ السيد سابق محمد التهامي، الأستاذ بجامعة أم القرى والشيخ الدكتور/ يوسف عبد الله القرضاوي عميد كلية الشريعة ومدير مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر الفائزين بجائزة الملك فيصل للدراسات الإسلامية.

ثالثًا : الأستاذة الدكتورة عائشة محمد علي عبد الرحمن أستاذة الدراسات العليا بجامعة القرويين في المغرب والأستاذة الدكتورة وداد عفيف قاضي رئيسة قسم دراسات الشرق الأدنى وحضاراته في جامعة شيكاغو الفائزتين بجائزة الملك فيصل للأدب العربي.

رابعًا : الأستاذ الدكتور/ وليام فرنش أندرسون أستاذ الكيمياء الحيوية وطب الأطفال بجامعة جنوب كاليفورنيا والأستاذ الدكتور روبرت وليامس. رئيس قسم الكيمياء الحيوية والمورثات الجزئية بكلية طب سانت ميري بلندن الفائزين

بجائزة الملك فيصل للطب.

خامساً: الأستاذ الدكتور دينيس بارنل سوليفان أستاذ كرسي بجامعة مدينة نيويورك والأستاذ في معهد الدراسات العليا بفرنسا الفائز بجائزة الملك فيصل للعلوم.

وتجدر الإشارة إلى أن موضوعات الجائزة في العام القادم ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥ م سوف تكون على النحو التالي:

١) في الدراسات الإسلامية «الدراسات التي عنيت بالتفسير الموضوعي للقرآن الكريم».

٢) في الأدب العربي «الدراسات التي تناولت أعلام الأدب العربي الحديث.

٣) في الطب «المناعة الجزئية».

٤) في العلوم الكيمياء.

○○○

الملتقى الأول للأئمة والخطباء

اختتم الملتقى الأول للأئمة والخطباء الذي تنظمه وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد فعاليته في يوم الإربعاء الموافق ١٨/ ١٠/ ١٤١٤ هـ وقد كان لهذا الملتقى أهمية نتيجة لما طرح فيه من موضوعات ذات صلة برسالة المسجد العظيمة وقد أقر بعض التوصيات منها:

١) العمل على تنظيم دروس علمية في بعض المساجد تدرس فيها بعض العلوم

الإسلامية ويتولى تلك المهمة إمام المسجد وخطيبه على أن يكون ذلك وفق برنامج محدد ترسمه وتشرف عليه فروع الوزارة .

٢) العمل على إيجاد مكتبات في المساجد الكبيرة تزود بأمهات الكتب العلمية ليفيد منها إمام المسجد وجماعته على أن تقوم الوزارة وفروعها في المناطق بوضع برامج محددة وخطط واضحة لتلك المكتبات يتم تنفيذها تحت إشراف إمام المسجد ومسؤوليته .

٣) يوصى المشاركون في الملتقى جميع الخطباء بأن يجتهدوا في إعداد خطبة الجمعة إعدادًا جيدًا من حيث سلامة اللغة ووضوح المنهج والابتعاد عما يثير خلافًا بين المسلمين .

○○○

ندوة مديري المدارس

اختتمت يوم الأربعاء الموافق ١٨/ ١٠/ ١٤١٤ هـ، ندوة مديري التعليم أعمالها وقد أقرت بعض التوصيات منها :

١) الحث على التوسع في افتتاح رياض الأطفال .

٢) إعادة النظر في تخصصات التعليم الثانوي ووضع ضوابط لتوزيع الطلاب على الشعب .

٣) زيادة العناية بتوفير الوسائل التعليمية المناسبة .

٤) توثيق العلاقة بين الوزارة والجامعات السعودية بما يكفل الارتقاء بمستوى إعداد المعلم معرفيًا وتربويًا .

٥) إجراء البحوث والدراسات الميدانية عن الواقع التحصيلي للطلاب.

٦) تكثيف الجهود المبذولة في مجال الرعاية الصحية للطلاب.

٧) متابعة مستوى التحصيل الدراسي بالمدارس لتحديد جوانب الضعف والتفوق وتقديم البرامج التربوية والإرشادية المناسبة.

٨) زيادة التنسيق والتعاون بين المؤسسات التربوية والإعلامية بما يحقق أهداف العملية التعليمية.

○ ○ ○

من أخبار الأدب والثقافة

١) ألقى الدكتور/ سعد البازعي محاضرة في نادي القصيم الأدبي بعنوان «مراوحات منهجية النقاد العرب والغرب».

٢) في نادي جازان الأدبي ألقى الدكتور عبد الله طه الصافي محاضرة بعنوان «مفهوم الإبداع وسمات المبدع».

٣) تم اختيار الأستاذ عبد الله بن حمد الحقيل مدير تحرير مجلة (الدارة) عضواً عاملاً في رابطة الأدب الإسلامي ويأتي هذا الاختيار تقديراً لجهوده الأدبية في الميدان الفكري والثقافي.

٤) «نظرية الأصول اللغوية عند ابن فارس» محاضرة ألقاها الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري في نادي مكة الأدبي.

٥) ألقى الدكتور/ حسين الواد محاضرة في نادي جدة الأدبي بعنوان «الأعراف

الأدبية والإبداع في الشعر العربي قديماً وحديثًا».

٦) الدكتور/ عالي بن سرحان القرشي ألقى محاضرة في نادي المدينة الأدبي بعنوان «اللغة حول النص الإبداعي بين الطبيعة والوظيفة».

٧) وفي مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات ألقى الدكتور محمد مصطفى الأعظمي محاضرة بعنوان «تقنية المعلومات وفك قيود السنة».

٨) وكذلك ألقى المهندس محمود المراكبي محاضرة بعنوان «التقنيات الحديثة في خدمة العلوم الشرعية». وذلك في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

٩) نظم نادي القصيم الأدبي ندوة بعنوان «الضعف اللغوي... الظاهرة والعلاج» شارك فيها الدكتور أحمد صالح الطامي، والدكتور صلاح حسنين.. والدكتور محمد العمراني.

١٠) اختتمت بمدينة الإسكندرية يوم الجمعة الموافق ٤/ ١١/ ١٤١٤ هـ أعمال ندوة «الأندلس.. الدرس والتاريخ» وقد أوصت الندوة بتوفير الدعم المادي والمعنوي للبحوث العلمية المتصلة بتراث الأندلس والدعوة إلى إنشاء مركز معلومات حول الجوانب المختلفة في الدراسات الأندلسية.

○○○

أخبار الكتب والتراث

الإصدارات الجديدة:

١) ذاكرة الأمة تأليف الدكتور/ محمد بن عبد الله آل زلفة. صدر عن مطابع نجد التجارية.

٢) لغة العرب ورئيس كتبتها الكرملي.. دراسة تاريخية وكشاف موضوعي إعداد أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري وأمين سليمان سيدو. صدر عن مكتبة الملك عبد العزيز العامة.

٣) هوامش أدبية تأليف الأستاذ عمران بن محمد العمران. صدر عن دار الشبل للنشر والتوزيع والطباعة بالرياض.

٤) دليل المؤلفات الإسلامية في المملكة العربية السعودية تأليف الأستاذ محمد خير رمضان يوسف. صدر عن دار الفيصل الثقافية.

٥) لمحات تاريخية عن توحيد المملكة العربية السعودية تأليف سيف الدين حسين. صدر عن دار الأفق بالرياض عام ١٤١٤ هـ.

٦) صناعة الكتاب السعودي المعاصر تأليف الدكتور عباس طاشكندي. صدر عن مكتبة الملك فهد الوطنية.

٧) نهج الدعوة وخطة التربية والبناء تأليف الدكتور/ عدنان علي رضا النحوي. صدر عن مطابع نجد.

٨) «العقل الأدبي» تأليف الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري عن نادي

القصيم الأدبي .

٩) صدر للأستاذ الدكتور علي بن إبراهيم بن حامد غبان أستاذ الآثار الإسلامية بقسم الآثار والمتاحف جامعة الملك سعود بالرياض كتابان هما :

أ ـ بحوث في التاريخ والآثار.

ب ـ الآثار الإسلامية في شمال غرب المملكة العربية السعودية .

١٠) الفكر الاجتماعي وتطوره عند العرب والمسلمين تأليف الدكتور عبد الله ابن حسن العبادي .

١١) حالة بلاد الشام الاقتصادية منذ العصر الطولوني وحتى نهاية العصر الفاطمي تأليف الدكتور/ محمد أحمد زيور. صدر عن دار الفكر للطباعة والنشر في بيروت .

١٢) «جوامع الأخلاق والسياسة والحكمة» . . تأليف الأستاذ محمد العربي الخطابي . . مختارات من أمهات الكتب العربية الإسلامية . صدر عن المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم .

١٣) رحلات إلى الشرق والغرب كتاب جديد تأليف الأستاذ عبد الله بن حمد الحقيل صدر حديثاً .

أخبار التراث :

ـ صدر عن مكتبة دار الرشد بالرياض نص كتاب «المقنع في شرح مختصر الخرقي» للحافظ أبي علي الحسين بن أحمد بن عبد الله البنا المتوفى سنة «٤٧١هـ» . تحقيق الدكتور عبد العزيز بن سليمان البعيمي .

ـ صدر عن مكتبة الساعي بالرياض كتاب «فنون الأفنان في عجائب علوم القرآن للإمام ابن الجوزي. تحقيق محمد إبراهيم سليم.

ـ كما صدر عن مكتبة الساعي أيضًا كتاب «إتحاف الحثيث بإعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث» للعلامة العكبري تحقيق محمد إبراهيم سليم.

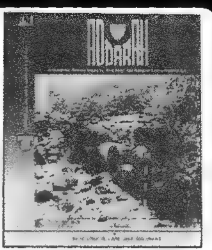
ـ صدر عن دار البشائر الإسلامية في بيروت كتاب «تحفة الأخباري بترجمة البخاري» لابن ناصر الدين الدمشقي المتوفى سنة ٨٤٢ هـ. تحقيق محمد بن ناصر العجمي.

ـ صدر عن مكتبة الرشد بالرياض كتاب «حدائق الأدب» لأبي محمد شاه مروان المتوفى سنة ٦٠٠ هـ، والكتاب من تحقيق الدكتور محمد بن سليمان السديس.



The writer's views do not neccessarily reflect those of the magazine

- **Articles are technically regardless of the writer's prestige.**
- **Articles can not be returned to authors whether published or not.**



Cover Picture:

PRICE PER ISSUE

Saudi Arabia:	**5 Riyals**	**Morocco :**	**7 Dirhams**
U.A.E.:	**7 Dirhams**	**Tunisia:**	**700 Millimes**
Qatar:	**7 Riyals**	**Non - Arab Countries:**	**1 $**
Egypt:	**70 Piastres**		

ANNUAL SUBSCRIPTIONS

Saudi Arabia:	**20 Riyals**
Arab Countries:	**The equivalent of 4 issues prices: SR:20**
Non - Arab Countries:	**6. $**

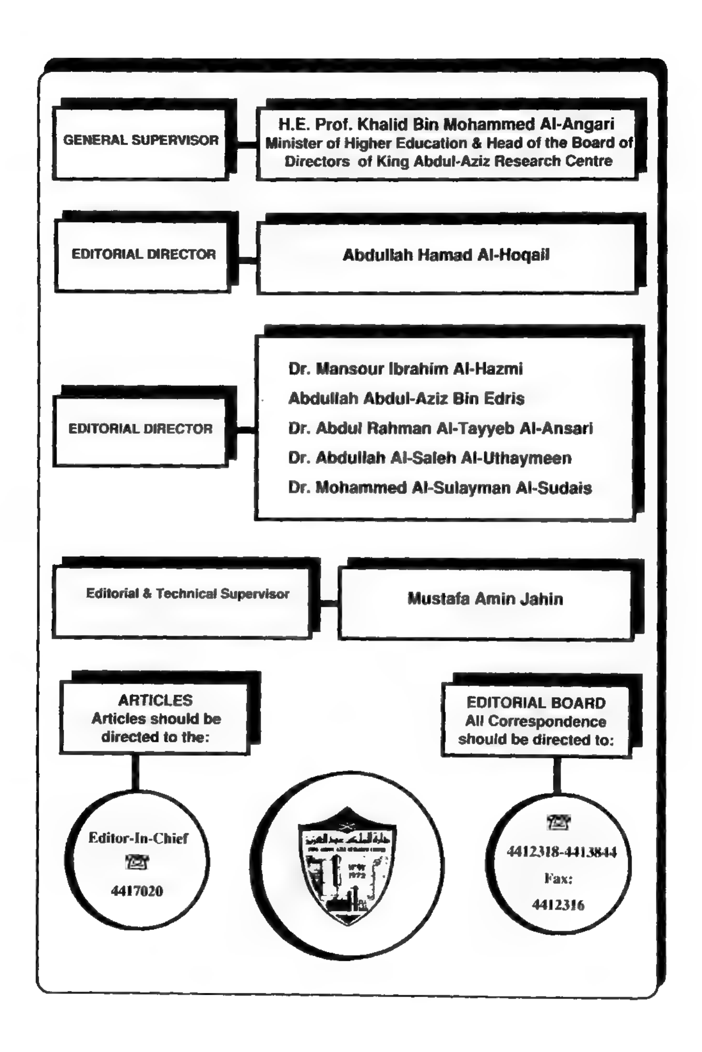
SUBSCRIPTIONS

Subscriptions should be directed to King Abdullaziz

General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

DISTRIBUTORS

Abu Dhabi : Al - Manhal Library	✉ 3778. Abu Dhabi	☎ 323011
Dubai: Dar Al-Hikma Library	✉ [illegible]007 Dubai	☎ 228552
Qatar: Dar Al-Thaqafa.	✉ [illegible]21 Doha	☎ 413180
Bahrain:Al Hilal Distributing Est.	✉ [illegible] Manama	☎ 262026
Egypt: Al Ahram Distributing Est.	Al Galaa Street, Cairo	☎ 755500
Tunisia: The Tunisian Distributing Company	5. Street Kartaj	
Morocco: Al-Sharifia Distributing Company	✉ 683 Casablanca 05	



GENERAL SUPERVISOR

H.E. Prof. Khalid Bin Mohammed Al-Angari
Minister of Higher Education & Head of the Board of Directors of King Abdul-Aziz Research Centre

EDITORIAL DIRECTOR

Abdullah Hamad Al-Hoqail

EDITORIAL DIRECTOR

Dr. Mansour Ibrahim Al-Hazmi
Abdullah Abdul-Aziz Bin Edris
Dr. Abdul Rahman Al-Tayyeb Al-Ansari
Dr. Abdullah Al-Saleh Al-Uthaymeen
Dr. Mohammed Al-Sulayman Al-Sudais

Editorial & Technical Supervisor

Mustafa Amin Jahin

ARTICLES
Articles should be directed to the:

Editor-In-Chief
4417020

EDITORIAL BOARD
All Correspondence should be directed to:

4412318-4413844
Fax:
4412316



IN THE NAME OF ALLAH. THE MERCIFUL. THE BENEFICENT.



An Academic Quarterly
Issued by: King Abdul Aziz
Research Centre

Addarah No (1) has been issued in Rabie " I " 1395 A.H. - March 1975 A.D.

No "2" • Year "20" • June, July, Aug. 1994 A.D.



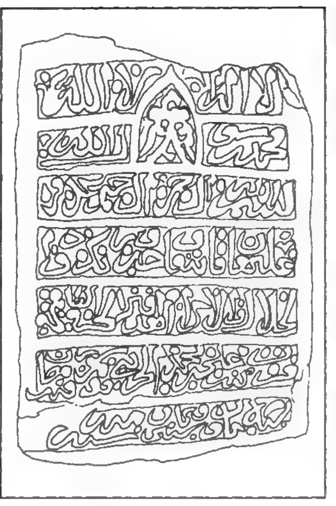
King Abdul Aziz
Research Centre

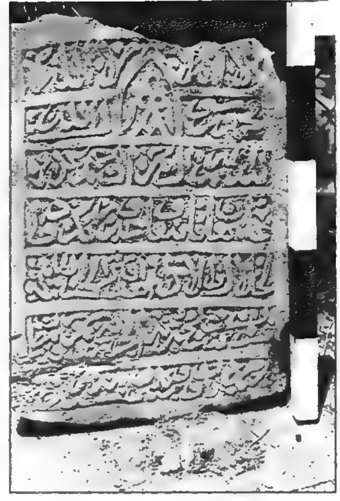
- Established by a Royal Decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
- Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.

Objectives:

- To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
- Issue a cultural magazine carrying its name **ADDARAH.**
- In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

P.O.Box 2945 Riyadh 11461 Kingdom of saudi Arabia
Facsimile No.: 00/966/4417020





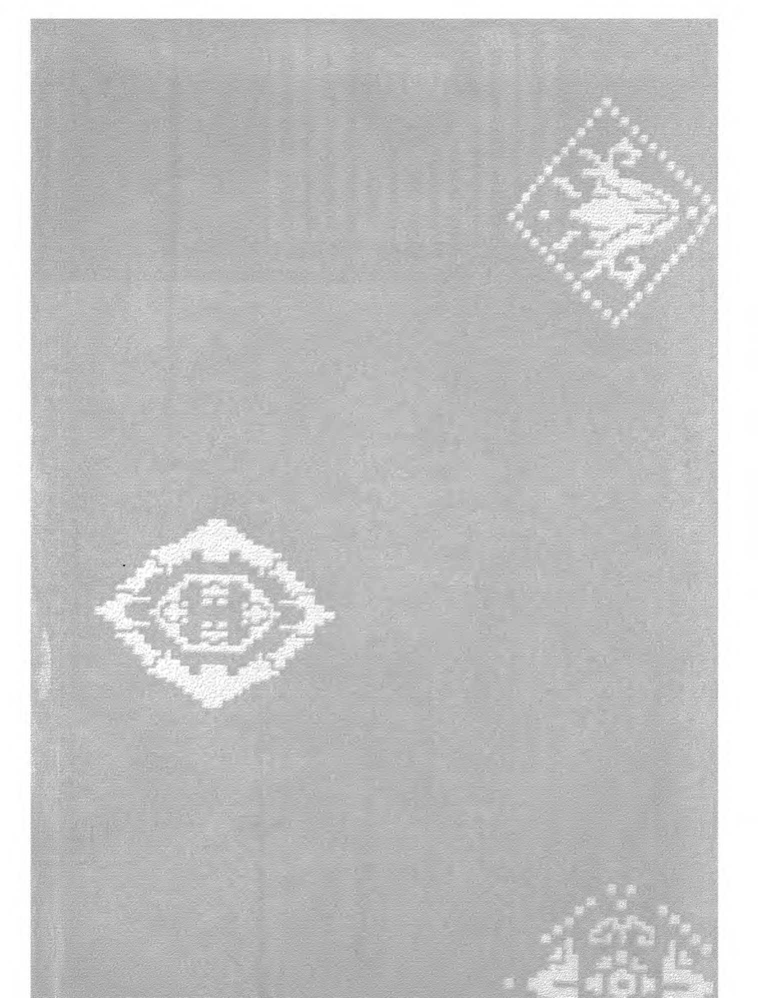
● صورة لشاهد أثري المكتشف في جازان. وهو مؤرخ في شهر رمضان ٨٦٨هـ/ مايو ١٤٦٤م ●

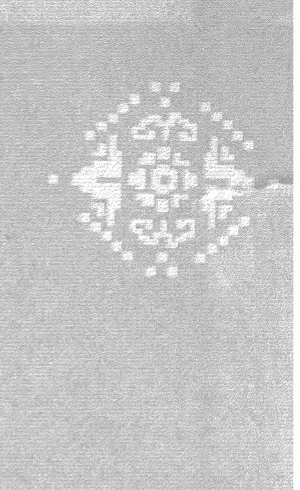
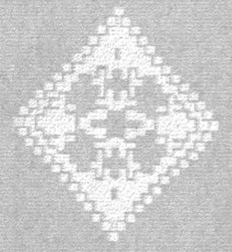
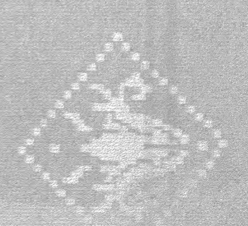
● مطرقة باب محفوظة في مجموعة خاصة بمكة المكرمة ●

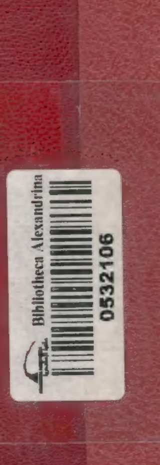


An Academic Quaterly issued by: King Abdul Aziz Research Centre-Riyadh K.S.

No. «2» • Year «20» • JUNE., JULY., AUG. 1994 A.D.




Bibliotheca Alexandrina
05332106